

BL

190

A64

UNIVERSITÉ DE FRANCE

LA THÉOLOGIE

ET LE

NÉOKANTISME

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE

Pour obtenir le grade de bachelier

et soutenue publiquement le samedi 12

PAR

HENRY A.

LIÉG

IMPRIMERIE H. VAILLANT

Rue St-Adalbert

1886

FRANCE — ACADEMIE DE PARIS

LOGIE NATURELLE

ET LE

ISME THÉOLOGIQUE

THÈSE

ÉTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

le grade de bachelier en théologie

le samedi 13 novembre 1886, à 4 heures

PAR

HENRY APPIA

LIÈGE

H. VAILLANT-CARMANNE

Rue St-Adalbert, 8

—
1886

EXCHANGE DISSERTATIONS

Class *Harrell* 230.94 Book *Ap. 4*

University of Chicago Library

GIVEN BY

EXCHANGE DISSERTATIONS

Besides the main topic this book also treats of

Subject No.

On page

Subject No.

On page

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADEMIE DE PARIS

LA THÉOLOGIE NATURELLE

ET LE

NÉOKANTISME THÉOLOGIQUE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

et soutenue publiquement le samedi 13 novembre 1886, à 4 heures

PAR

D
HENRY APPIA

))

L.C.

LIÈGE

IMPRIMERIE H. VAILLANT-CARMANNE

Rue St-Adalbert, 8

1886

YTHOZ 3HT
70 YTHOZ
YTHOZ 3HT

BL 190
A64

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Examineurs de la soutenance :

M. MÉNÉGOZ, Président de la soutenance.
MM. MÉNÉGOZ,
LICHTENBERGER, } Examineurs.
VAUCHER,

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

AVANT-PROPOS

Le sujet de ce travail s'est présenté à moi au cours d'études sur le mouvement théologique si remarquable dont Ritschl a été le principal promoteur en Allemagne, et qui a fait surgir tant de nouvelles questions, ou posé d'une manière nouvelle tant de questions anciennes. Ce sont les paroles suivantes d'un adepte enthousiaste de la nouvelle école, qui en ont été l'occasion ⁽¹⁾ :

“ Il n'y a pas un seul article de la foi chrétienne, dit-il, „ qui puisse être déduit de la théologie naturelle, réfuté ou „ défendu par son moyen.... Il n'y a pas de théologie naturelle, c'est-à-dire aucune somme (quelque minime qu'on la „ suppose) de connaissances sur Dieu qui puisse être acquise „ uniquement par les moyens dont dispose la connaissance „ théorique et regardée comme un fond commun de la „ raison universelle, avec laquelle, par conséquent, la doctrine chrétienne du salut doit être conciliée, à laquelle „ elle doit s'ajouter, à titre de connaissance fondée sur la „ révélation... (p. 4). L'idée de Dieu n'est à la disposition

⁽¹⁾ J. Thikötter. *Darstellung und Beurteilung der Theologie A. Ritschl's*. Bonn, 1883.

„ d'aucune science naturelle, car aucune ne peut, avec ses
„ moyens propres, l'atteindre, l'affirmer ou la nier. Toute
„ science dégénère en fantasmagorie religieuse, dans la me-
„ sure où elle quitte le terrain de l'analyse du particulier
„ pour tenter d'ébaucher une construction synthétique de
„ l'univers (p. 7). „

Cette manière de voir a pour la dogmatique des conséquences assez importantes pour qu'il soit nécessaire de l'examiner avec soin, avant de passer ainsi condamnation sur toutes les tentatives les plus gigantesques de la philosophie ancienne et moderne.

Ce travail est d'autant plus difficile qu'il touche à une infinité de domaines, et soulève les questions les plus complexes. Pour pouvoir le mener à bonne fin, il faudrait proprement avoir un système tout fait; il faudrait s'appuyer sur des notions claires et des définitions précises de la religion, de la révélation, de la science, de la foi, de la nature et de l'esprit, de la théologie et de la philosophie. Il faudrait s'être fait une théorie de la connaissance et une méthode spéculative fondée sur cette théorie. Il faudrait, en un mot, se sentir capable de résoudre les problèmes les plus vastes et les plus délicats que la pensée se soit posés depuis l'apparition du christianisme. Inutile de dire que je n'ai pas de si hautes prétentions. On ne se fait pas un système comme on fait un bouquet, en glanant des fleurs à droite et à gauche dans le champ de la vérité. Un faisceau, même bien lié, ne sera jamais une plante, et si l'univers matériel et moral forme un véritable organisme, régi par un principe unique, le système parfait devrait aussi en former un.

Mais de là ne résulte pas que tout système organique soit l'expression de la vérité; il n'est pas inutile de l'affirmer, car

de telles constructions procurent une jouissance esthétique que l'on prend facilement pour de l'évidence. Elles satisfont notre besoin d'ordre, d'harmonie et d'unité et nous nous écrivons : " C'est vrai „ tandis que ce n'est que beau ou ingénieux. Il faut alors qu'un fait, comme la petite pierre qui roule de la montagne dans la vision de Nebucadnézar, vienne frapper le colosse aux pieds d'argile et faire crouler tout d'un coup l'admirable mais fragile monument. Cette expérience, faite tant de fois sur les principaux systèmes philosophiques et dogmatiques, a amené cette juste défiance à l'égard de la métaphysique qui se manifeste aujourd'hui dans les camps les plus divers. On ne s'élance plus dans les espaces de la spéculation sans avoir mesuré ses forces, examiné ses moyens d'action et pesé les chances de réussite ou d'insuccès. C'est dire que les questions de méthode ont pris la première place, dans les préoccupations contemporaines.

Nulle part elles ne sont ni plus délicates ni plus graves par leurs conséquences, que dans l'introduction à la dogmatique. Nulle part aussi il n'est plus difficile d'éviter que leur solution ne soit dictée d'avance par les résultats prévus et désirés. Aussi ont-elles suscité sur ce terrain des polémiques nombreuses et sans cesse renaissantes.

L'apparition de l'importante monographie de Ritschl (*Rechtfertigung und Versöhnung*) a fait époque et donné au débat une direction et une vie nouvelles. Mais il est loin d'être vidé et durera sans doute longtemps encore avant d'aboutir à des principes universellement admis. En effet, les grands intérêts de la foi sont ici en jeu, et les mêmes résultats qui, aux yeux des uns, sont la condamnation d'une méthode, en sont pour les autres la meilleure recomman-

dation. La forme ne peut manquer de réagir sur le fond, et, même en faisant à la spéculation la part la plus petite possible pour s'en tenir aux faits historiques et psychologiques, on sera nécessairement influencé par certaines prémisses théoriques.

Or la méthode que l'on suivra dans la dogmatique, dépend en grande partie de la manière dont on conçoit ses rapports avec la doctrine philosophique de Dieu, la théologie naturelle. Ou bien l'on prendra cette dernière comme base, et on lui donnera comme couronnement la doctrine chrétienne de Dieu, ou bien on les séparera nettement, et l'on prendra comme point de départ de la dogmatique un principe purement religieux. La théologie chrétienne avait toujours cru jusqu'à présent devoir fonder le christianisme sur le spiritualisme; les néokantiens tendent plutôt à renverser les termes, en reconnaissant que la métaphysique spiritualiste ne tient pas devant les attaques du criticisme et du positivisme, et que le théisme n'a de base solide que dans le christianisme. Il est donc utile de se demander si la théologie naturelle n'est qu'une illusion qui ne résiste pas à un sérieux examen, ou si, tout en étant insuffisante, elle est légitime et conduit à quelques résultats.

Je ne me propose donc pas d'étudier l'idée de Dieu en elle-même, ni d'examiner et de réfuter l'athéisme ou le panthéisme; je serai nécessairement conduit à toucher à ces sujets, mais non à les aborder de front. En effet, c'est essentiellement la métaphysique spiritualiste qui est en cause, et c'est sa position qu'il s'agit d'examiner.

Il me paraît intéressant et instructif de mettre en regard l'une de l'autre deux conceptions différentes, deux manières opposées d'envisager la connaissance de Dieu et ses rapports

avec nos autres connaissances. C'est ce que nous ferons sous la forme d'une exposition objective, dans les deux premières parties de ce travail.

La première traitera de la théologie naturelle, et tout d'abord des diverses significations de ce nom, du sens que nous y attachons nous-même, et des matières qui y rentrent. Nous exposerons ensuite les arguments classiques par lesquels ce système pense pouvoir démontrer l'existence de Dieu, et les conséquences qui en découlent pour la connaissance de son être.

Notre seconde partie traitera du néokantisme théologique. Après en avoir indiqué les origines et caractérisé la tendance, nous exposerons les vues de ses principaux représentants sur la connaissance de Dieu, en nous efforçant d'esquisser ces diverses physionomies encore peu connues en France, et de montrer comment, par des voies différentes, ils arrivent à des résultats analogues.

Enfin, de cette opposition résulteront quelques remarques et conclusions destinées à relever ce qu'il peut y avoir d'exclusif dans chacune de ces deux conceptions, et à indiquer dans quelle mesure il faut faire droit à la critique de la théologie naturelle.

LA THÉOLOGIE NATURELLE

ET L'E

NÉOKANTISME THÉOLOGIQUE



PREMIÈRE PARTIE

DE LA THÉOLOGIE NATURELLE



CARACTÉRISTIQUE GÉNÉRALE.

Le mot de Théologie ne désigne qu'improprement l'ensemble des sciences religieuses; dans son acception stricte, il signifie l'étude scientifique de l'idée de Dieu, et la théologie chrétienne est l'étude scientifique de l'idée chrétienne de Dieu. Cette idée lui est fournie par la religion chrétienne dont le principe est la foi chrétienne, et la source, la révélation chrétienne. Révélation, foi, religion, théologie, voilà donc autant de termes corrélatifs qui s'appellent l'un l'autre. Ils se trouvent également joints à d'autres qualificatifs. Ainsi l'on parle de révélation naturelle, de foi naturelle, de religion naturelle, de théologie naturelle, et il faut se demander ce que signifient ces expressions. Les deux dernières nous importent seules ici.

Religion naturelle a un sens historique et un sens étymologique. Historiquement, ce nom désigne la forme populaire qu'a revêtue au XVIII^e siècle le déisme philosophique. La religion naturelle est celle de Cherbury, Bolingbroke, Shaftesbury, etc., en Angleterre, de Voltaire et Rousseau, en

France, celle dont J. Simon est encore actuellement le représentant attitré. C'est le résidu que l'on obtient en éliminant du christianisme tout ce qui dépasse la portée du sens commun, le fond universel que l'on pensait retrouver dans toutes les religions, au-dessous des éléments historiques et particuliers.

Au sens étymologique, " religion naturelle „ est un de ces termes assez vagues qui sont susceptibles d'interprétations diverses. Le chrétien, qui réserve à sa religion et à la religion juive le privilège exclusif d'une révélation surnaturelle, considère toutes les autres religions comme naturelles, c'est-à-dire nées sans une intervention spéciale de Dieu; à ce point de vue, elles sont inévitablement entachées d'erreur et de mensonge, puisque notre nature a été corrompue par le péché. Ou bien, remontant au delà de la chute jusqu'à l'ordre primitif de la création, il voit, dans la religion de l'homme encore innocent, la religion à la fois vraiment naturelle ⁽¹⁾ et vraiment divine.

Si, faisant abstraction du caractère normal ou anormal de la nature humaine, nous nous en tenons à l'acception la plus généralement répandue, nous dirons que " Religion naturelle „ signifie une religion innée à l'homme, une religion qui serait le produit spontané de sa nature morale et spirituelle. C'est ainsi que Leibnitz l'a définie. D'après lui, la religion est, d'une manière générale, le " *Gottesbewusstsein* „ ou la conscience de Dieu en l'homme. Cette notion de Dieu peut lui venir soit du dehors, soit du dedans. Dans le premier cas, elle provient d'un acte divin de révélation et s'est transmise historiquement : c'est la religion révélée, positive ou historique. Dans le second, elle naît d'une disposition inhérente à notre nature et se développe par la réflexion philosophique : c'est la religion naturelle ou rationnelle. Leibnitz ne prétend pas encore exclure l'une au profit de l'autre ; il admet même qu'elles puissent se

(1) Hase, *Hutterus redivivus*, 12^e éd. (1883), p. 24.

rencontrer à leur terme. En effet, la religion, de représentation obscure, de sentiment, d'instinct, doit devenir conscience et connaissance claire. C'est là ce qu'il appelle son "Aufklärung", son "éclaircissement", et l'on sait quelle fortune ce mot fit en Allemagne au XVIII^e siècle, où il devint le nom officiel du rationalisme. La théologie ne diffère pas spécifiquement de la religion; elle n'est qu'une religion développée, éclairée, scientifique; la religion à l'état de sentiment instinctif est une "Théologie inconsciente", (1). La théologie naturelle prouve et *explique* ce que la religion naturelle *croit*. Les principaux points qu'elle comprend sont : 1^o les preuves de l'existence de Dieu, 2^o la nature et les attributs de l'essence divine, 3^o ses rapports avec le monde.

Le rationalisme postérieur n'a fait que suivre la voie ainsi indiquée par Leibnitz, mais en opposant toujours plus la raison et la foi que le grand philosophe cherchait à concilier. Wolff (2) revendique déjà pour la théologie naturelle seule le nom de science : "La théologie doit être une science," dit-il. Or, une science consistant dans la démonstration "de ce que l'on affirme et de ce que l'on nie, il faut démontrer ce que l'on enseigne dans la théologie naturelle" (3). "

C'est également à ce point de vue que nous nous placerons pour la juger, puisque c'est sur ce caractère scientifique de la théologie naturelle que la dogmatique traditionnelle croit pouvoir fonder sa prétention à être elle-même une science. Nous écartons par là à la fois les spéculations théosophiques et ces théologies de la nature, qui cherchent en elle un symbole ou une confirmation des doctrines chrétiennes. Tels sont, par exemple, l'ouvrage de Raymond de

(1) *Eine dunkle Theologie.*

(2) Chr. Wolff. *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, 2 vol. in-4. Francfort et Leipzig 1736-37.

(3) *Prolegomena*, § 4.

Sebonde ⁽¹⁾, professeur à Toulouse de 1430 à 1432, et, de nos jours, celui du juriste courlandais P. v. Lilienfeld ⁽²⁾ qui professe un évolutionnisme chrétien. A cette tendance peut aussi être rattaché le livre de Drummond ⁽³⁾.

La théologie naturelle que nous considérons est donc la science de Dieu, telle que l'homme se croit en mesure de la constituer par les lumières naturelles de sa raison. C'est essentiellement la doctrine spiritualiste du Dieu unique, personnel, distinct du monde, qui a créé celui-ci et le régit en père d'après le théisme, l'abandonne aux lois nécessaires qu'il lui a imposées dès le commencement, d'après le déisme. C'est la *théorie de la religion naturelle*, le système auquel l'apologétique courante emprunte ses arguments les plus populaires et les plus efficaces, parce qu'ils répondent, en pays chrétiens, aux croyances de la masse et rencontrent un écho dans toutes les âmes simples et droites.

La recherche du principe premier des choses, indépendamment de toute révélation positive, est aussi ancienne que la philosophie dont elle est même la raison d'être et le mobile essentiel. Longtemps restée sans relations avec la religion populaire, la métaphysique prit, au moyen âge, une position nouvelle. La scolastique en fit la base de son système religieux et consacra la première partie de la dogmatique chrétienne à examiner dans quelle mesure la raison livrée à elle-même pouvait connaître la nature de Dieu et prouver son existence. C'était ce qu'on appelait *Præambula fidei*, les préambules de la foi. Plus tard, la séparation se fit entre la religion et la philosophie. Cette dernière prétendit ne s'occuper que de ce qui peut être l'objet d'une démonstration rigoureuse, et se désintéressa de la religion. Elle s'appropri

(1) *Theologia naturalis sive liber naturarum*, trad. franç. par Montaigne.

(2) P. v. Lilienfeld. *Gedanken über d. Socialwissenschaft der Zukunft*. — Teil V. *Versuch einer natürlichen Theologie*.

(3) *Natural law in the spiritual world*.

néanmoins cet ensemble traditionnel de considérations par lequel on pensait pouvoir démontrer l'existence et déterminer la nature de Dieu. Ainsi naquit une discipline philosophique à laquelle l'école de Leibnitz — Wolff se voua avec une ardeur sans pareille et qu'elle développa jusque dans les moindres détails sous le nom de *Theologia naturalis* (1).

Ce système de considérations métaphysiques, historiques et morales s'étant formé non tout d'une pièce, mais par additions et développements successifs à travers les siècles, nous pourrions, dans notre exposition, procéder de deux manières différentes, historiquement ou synthétiquement. Dans le premier cas, notre point de départ devrait être cherché au delà du christianisme, dans la philosophie antique. Nous aurions à examiner successivement le Dieu de la transcendance chez Platon et Aristote, le Dieu de l'immanence chez les Stoïciens, l'Être universel et inaccessible des Néoplatoniciens. Nous verrions les pères de l'église et les docteurs scolastiques accepter ces résultats de la spéculation naturelle et chercher à les amalgamer avec les données de la révélation chrétienne, sans parvenir à résoudre les contradictions qu'ils faisaient naître par là.

Nous passerions ensuite aux puissantes tentatives métaphysiques de la philosophie moderne qui, faisant table rase des traditions de l'école, ont cherché à fonder la doctrine de Dieu sur des bases nouvelles. En Angleterre, l'empirisme de Bacon, le sensualisme de Locke, le scepticisme de Hume, ne nous donneraient aucun résultat positif pour notre sujet, mais nous les verrions aboutir au déisme du XVIII^e siècle.

En Allemagne, nous aurions à considérer de plus près le théisme intellectualiste de Leibnitz, la nouvelle scolastique de l'école de Wolff et le plat rationalisme de l'*Aufklärung*.

En France, enfin, nous trouverions l'expression la plus populaire de la religion naturelle dans la profession de foi

(1) Cf. Herzog. *Real Encycl.* Art. Chr. Wolff.

du vicaire savoyard (1). Puis nous la verrions reprendre une forme plus scientifique dans l'école spiritualiste contemporaine, devenir l'arsenal apologétique des théologiens et occuper une large place dans les dogmatiques chrétiennes comme fondement indispensable de la doctrine de Dieu.

Cette marche nous permettrait de reconnaître la source de ces idées et d'apprécier plus sûrement les motifs qui leur ont donné naissance. Mais sa longueur nous oblige à y renoncer ; nous nous contenterons donc de rappeler brièvement les principaux dogmes de la théologie naturelle, sauf ceux qui ont trait à l'immortalité et à la vie future, sans remonter à leur origine. Nous rattacherons cet exposé aux preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. Cet ensemble d'arguments, que philosophes et théologiens ont élaborés à l'envi, depuis que Platon et Aristote ont entrepris les premiers de démontrer l'existence de Dieu, forme le fond de la théologie naturelle. Ceux mêmes qui y voient des paralogismes ou de médiocres raisonnements y reconnaissent pourtant les éléments indispensables qui constituent la connaissance du premier principe.

CHAPITRE I.

Les preuves de l'existence de Dieu.

§ 1. — LA CONSCIENCE GÉNÉRALE DE DIEU DANS L'HUMANITÉ.

Le fait primordial que la théologie naturelle prend comme point de départ, est la présence, dans l'humanité, d'un sentiment du divin. Ce sentiment se traduit chez tous les peuples par la croyance en un ou plusieurs êtres, bienfaisants ou malfaisants, mais toujours doués d'une puissance supérieure et capables d'exercer sur les destinées humaines une influence

(1) Rousseau. *Emile*, liv. IV.

décisive. Tertullien, Cyprien, Clément d'Alexandrie, Origène et beaucoup d'autres après eux, en tirent l'argument "*e consensu gentium*." Mais à proprement parler, cette preuve de l'existence de Dieu n'en est pas une, elle n'est que la constatation d'un fait jadis affirmé a priori dans un intérêt apologetique, puis nié a priori dans l'intérêt de l'athéisme, mais toujours mieux confirmé par l'observation ⁽¹⁾, l'universalité du sentiment religieux.

D'un autre côté, si, ne tenant pas compte de la foi religieuse, nous nous renfermons dans le domaine de la raison pure, nous y trouvons ces grandes idées d'unité, de perfection, d'absolu, de nécessité, qui ne nous permettent pas de nous arrêter au changeant, au multiple, à l'imparfait, au relatif, mais nous poussent irrésistiblement au delà. Voilà le germe que toutes les considérations ultérieures, que tous les arguments tirés du spectacle du monde et de l'histoire ne peuvent que développer, mais non créer. Il faut donc en constater la présence dès l'origine, car sans lui tout le développement de la notion de Dieu resterait inexplicable. Comme dit M. Vacherot, "l'idéal est dans la pensée, le tout est de savoir s'il n'est que là."

Les preuves de l'existence de Dieu sont susceptibles d'être multipliées et variées à l'infini, mais elles se ramènent, en somme, à quatre principales: la preuve ontologique, la preuve cosmologique, la preuve physico-théologique et la preuve morale. Pour les fondre en un corps de doctrine, on peut procéder de deux manières. On peut partir du concept nécessaire d'un premier principe quelconque, pour en préciser et déterminer ensuite la nature au moyen de ces arguments. Ou bien l'on peut prendre l'idée chrétienne de Dieu comme un idéal donné, et examiner jusqu'à quel point elle répond à une réalité objective. Ici l'existence est le terme de l'argumentation, là elle en est le point de départ; ici l'on prouve la

(1) De Pressensé. *Origines*, p. 488.

réalité du Divin, là la divinité de ce qui est incontestablement réel. Bien souvent l'on mélange ces deux procédés ou on les emploie concurremment. N'ayant pas ici à construire un système de théologie naturelle, mais seulement à en constater la méthode et les résultats, nous nous contenterons de considérer successivement les deux grandes sources auxquelles elle puise ses données, *l'étude de l'univers* et *l'étude du " moi. "* La première donne naissance aux arguments cosmologique et physico-théologique, appelé aussi téléologique, la seconde aux arguments ontologique et moral.

§ 2. — ARGUMENTS TIRÉS DU SPECTACLE DE L'UNIVERS.

1. — *La preuve cosmologique.*

Les preuves cosmologique et téléologique étant de beaucoup les plus populaires et les plus usitées, nous pouvons passer rapidement sur elles. Aristote, qui en est l'auteur, ne les sépare pas; son premier moteur immobile, dont il démontre la nécessité pour communiquer une impulsion constante à la matière inerte, est en même temps cause finale.

L'argument que nous trouvons chez les pères Minutius Felix, Théophile d'Antioche, Athanase et Grégoire de Nysse, se rapproche bien plutôt de la preuve téléologique que de la preuve cosmologique, contrairement à ce que dit M. Bonifas ⁽¹⁾. Dieu y apparaît comme ordonnateur plutôt que comme créateur. Diodore et Jean Damascène ont emprunté la dernière à la philosophie grecque, mais sans la formuler d'une manière exacte. Boèce et Anselme dans son *Monologium*, nous la présentent sous une forme où l'on a cru à tort trouver l'argument ontologique ⁽²⁾. C'est Thomas d'Aquin qui le premier la donne d'une manière complète. Il la formule en 4 arguments tirés : 1° de la nécessité d'un pre-

⁽¹⁾ *Hist. des dogmes*, t. I, p. 234.

⁽²⁾ Köstlin. *Stud. u. Krit.*, 1873, p. 613 suiv.

mier moteur, 2° de l'impossibilité du regressus in infinitum, 3° du caractère contingent des êtres, 4° de la différence de degrés que l'on remarque en eux : ils sont plus ou moins bons, et ce comparatif demande un superlatif (1).

Descartes se refuse à faire usage de ces démonstrations, voyant simplement dans le regressus in infinitum une preuve que notre intelligence finie ne peut saisir l'infini. Il ne peut comprendre non plus la divisibilité infinie d'une quantité finie, mais ne se croit pourtant pas en droit de conclure qu'il y ait des parties indivisibles. Malgré cette réserve du philosophe français, l'argument cosmologique fut bientôt après repris et développé avec éclat par Leibnitz et ses disciples Wolff et Mendelssohn. Mais le nerf de l'argumentation est différent. Le point de départ en est la contingence du monde, qui, d'après le principe de la raison suffisante, nous oblige à remonter à Dieu. Nécessaires dans la structure actuelle de l'univers, les phénomènes naturels sont néanmoins contingents en ce sens que leur contraire n'implique pas contradiction. Il faut donc en chercher la raison dans un être nécessaire, c'est-à-dire un être dont la non-existence implique une contradiction logique, ou dont l'existence soit donnée avec sa notion et qui soit ainsi sa propre cause. Cette conclusion aboutit directement à l'argument ontologique dont Leibnitz admet la valeur et qu'il reproduit d'après Descartes.

La preuve cosmologique peut donc revêtir deux formes principales, celle qui se contente d'appliquer tout simplement le principe de causalité — " tout a une cause, donc le monde en a une „ — et celle qui conclut de la contingence du monde à un être nécessaire — " la série des causes contingentes ne peut se continuer à l'infini et suppose une cause première, c'est-à-dire une cause qui ait en elle-même sa raison d'être. „

(1) Th. d'Aquin. *Somme de théologie*. P. I. Qu. 2, 3. — H. Lecoultre. *L'idée de Dieu chez Aristote et Th. d'Aquin*, p. 35 et suiv.

C'est à cette seconde preuve que la théologie naturelle rattache la doctrine de la Création. Léguée par le judaïsme au christianisme, cette doctrine entra par ce dernier dans le patrimoine intellectuel des peuples de l'Occident où elle supplanta le dualisme grec avec son opposition éternelle de Dieu et du monde, de la matière et de la forme. En se l'appropriant, le spiritualisme exclut également, d'une part, le pluralisme atomistique, de l'autre, le monisme matérialiste qui supprime un des deux termes du rapport, et le monisme panthéiste qui les confond en un seul. C'est ce dernier qui élève contre la création les plus fortes objections. On peut en voir un exposé et une réfutation au point de vue déiste dans la *Religion naturelle* de J. Simon ⁽¹⁾. Ce philosophe explique les difficultés considérables que soulève l'idée de la création par le caractère insoluble du problème de la coexistence de l'un et du multiple, du parfait et de l'imparfait. Il conclut qu'elle doit être acceptée sans pouvoir être démontrée, parce qu'elle est seule compatible avec la notion spiritualiste du Dieu personnel et vivant. En effet, si le monde est éternel, il constitue pour Dieu une limite nécessaire, et Dieu n'est plus absolu. D'ailleurs, l'éternité du monde est démentie par le fait qu'il est soumis à une évolution. Si Dieu est la substance ou l'âme universelle, il n'est plus personnel. Si rien n'existe hors de Lui, il renferme en lui-même le mal et n'est plus parfait.

Mais la grande réponse au panthéisme est qu'il a pour conséquences le fatalisme et la négation de l'immortalité de l'âme et méconnaît ainsi à la fois les exigences de notre conscience et les réclamations de notre cœur. Ces considérations ont inspiré à la plupart des philosophes spiritualistes les pages les plus éloquentes, et demeurent la plus puissante protestation contre une unité factice qui sacrifie les faits qu'elle ne peut expliquer.

(1) J. Simon. *Rel. natur.*, 1^{re} P., ch. I.

2. — *La preuve téléologique.*

La preuve cosmologique a le tort de considérer le monde abstraitement, sans tenir compte des caractères concrets qu'il présente; l'observation n'y joue qu'un rôle secondaire. La preuve téléologique repose, au contraire, sur une étude attentive de la nature et de l'histoire et tend à montrer dans cet ensemble de causes et d'effets un système de moyens et de fins. L'ordre, l'harmonie, le concours des circonstances et l'appropriation des éléments au résultat final qui doit sortir de leur combinaison, prouvent une intelligence suprême qui a ordonné toutes choses. Telle est la pensée essentielle de l'argument. Comme nous l'avons vu, Aristote ne le sépare pas du précédent. Cicéron le développe dans une période magnifique du *De natura deorum* (II, 37). Thomas d'Aquin, à la suite des quatre preuves déjà citées, en donne une cinquième qui trouve ici sa place. Les êtres dépourvus de raison agissent en vue de leur fin et l'atteignent. Ce ne peut être par hasard. Il faut donc qu'ils soient dirigés par un être intelligent, comme la flèche par l'archer.

En somme, la notion de cause finale est celle d'un produit qui est en même temps producteur, parce qu'il est prévu et voulu. Ainsi l'image qui se dressait dans l'esprit de Michel-Ange lorsqu'il sculptait son Moïse, était la cause finale de la statue.

Cette notion est très antipathique à la science positive, qui voit une introduction du surnaturel dans la nature, une négation de sa méthode et un danger perpétuel pour ses résultats. Il faut bien reconnaître que l'argument téléologique est celui dont on a le plus abusé et dont on a fait parfois le plus plat des lieux communs, le terrain neutre où supranaturalistes et rationalistes ont pu se rencontrer et donner libre cours à leur imagination. De là, une légion d'ouvrages destinés à faire admirer la sagesse et la sollicitude du

Créateur, voire même le souci qu'il prend de l'utilité et de la commodité de l'homme. Toutes les catégories d'êtres ont été successivement appelées en témoignage; les inventions humaines elles-mêmes ont été considérées comme causes finales des forces qu'elles ne faisaient qu'appliquer. L'Angleterre s'est fait de la téléologie une sorte de spécialité et l'a mise à la base de la théologie chrétienne ⁽¹⁾. Les fameux ouvrages de Seeley et Paley sur la théologie naturelle se bornent au fond à développer cette considération. En France, Bernardin de St-Pierre, l'abbé Pluche, etc., etc., en Allemagne, l'école de Wolff, ont discrédité également la finalité par leurs exagérations ⁽²⁾. De solides travaux l'ont heureusement relevée depuis lors, en mettant en lumière l'extrême importance de ce point de vue pour la conception religieuse du monde et la parfaite indépendance qu'il laisse à la recherche scientifique des causes. Celle-ci remonte la série des faits, celle des causes finales la descend, il n'y a donc ni concurrence ni conflit, du moment où chacune s'en tient à son domaine propre. M. Janet, dans son beau livre sur les causes finales, a montré qu'il est possible d'étudier la finalité d'une manière vraiment philosophique, en acceptant les résultats avérés de la science sans se soumettre aux décrets arbitraires de ses représentants.

Le déisme envisage les rapports entre Dieu et le monde sous l'image des rapports entre un artiste et son œuvre. Il s'y révèle, il y met une partie de lui-même tout en en restant distinct. Mais le monde ne peut, comme la statue, subsister indépendamment de son auteur, n'ayant de réalité que celle

⁽¹⁾ Voir pour des détails sur cette littérature considérable, encouragée par des fondations spéciales, Ch. de Rémusat : « La théologie naturelle en Angleterre. » — *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} février 1860.

⁽²⁾ On vit paraître des ouvrages sur la Petino— Ichthyô— Testaceo— Acrido— Melito— Insecto— Phyto— Hydro— Pyro— Bronto— Sismo— Chiono— Litho— Astrothéologie, c'est-à-dire la théologie des plantes, des astres, des abeilles, des sauterelles, des poissons, etc., etc. Voir pour une nomenclature J.-G. Walsch. *Biblioth. théolog.* I, 697, et dans les *Theol. Jhbücher de Zeller*, 1843, p. 390.

qu'il lui donne. Il faut donc que Dieu le *conserve* par une continuation de l'acte créateur (*creatio continua*) et qu'il le *gouverne* par sa sagesse. Essentiellement actif, le principe premier ne peut cesser de l'être à partir de la création. C'est ce que la théologie naturelle exprime dans sa doctrine de la *Providence*.

D'après le déisme philosophique, cette providence agit uniquement par les lois générales et immuables que Dieu a établies dès l'origine. Les changer serait se changer lui-même; or il est immuable, donc toute intervention surnaturelle est exclue ⁽¹⁾. C'est ce que M. Secrétan appelle "le dogme négatif de la religion naturelle" ⁽²⁾. Leibnitz a cherché à l'éviter en attribuant au fait physique une *nécessité physique* toute contingente, au miracle, une *nécessité morale*, par l'effet de laquelle la première peut être suspendue ⁽³⁾. Mais c'était une inconséquence dans son système, car il enseigne autre part que les lois naturelles elles-mêmes sont réglées par la justice divine, c'est-à-dire par la *nécessité morale*. Cette négation du surnaturel exclut également, dans la pensée de l'école rationaliste ⁽⁴⁾, la sollicitude du Créateur pour les détails de la vie humaine ou la *Providence spéciale*. On admet, pour ne pas borner la toute science divine, qu'il connaît les choses les plus insignifiantes et prévoit les actes libres parce que tout lui est éternellement présent, l'avenir comme le présent et le passé. Mais on repousse l'idée de la *coopération* aux actes humains comme ne laissant en réalité plus aucune place à l'activité de la créature. La doctrine adoucissante qui change la coopération divine en simple *permission* est également écartée comme ne faisant "pas assez pour maintenir la Providence spéciale et pas assez pour sauver la liberté" ⁽⁵⁾..

⁽¹⁾ J. Simon. *Religion natur.*, p. 251.

⁽²⁾ Ch. Secrétan. *La raison et le christianisme*, p. 44.

⁽³⁾ K. Fischer. *Histoire de la phil. mod.*, t. II, p. 680.

⁽⁴⁾ « Rationaliste » est pris ici, comme dans tout ce travail, dans le sens philosophique du terme et non dans un sens religieux.

⁽⁵⁾ J. Simon. *Loc. cit.*, p. 233.

La démonstration de la Providence n'est que l'amplification de la preuve téléologique " Dieu, comme dit M. Vacherot ⁽¹⁾, est Créateur en tant que Cause ; il est Providence en tant que Cause finale. „

Mais cette démonstration rencontre une objection formidable : l'existence du mal. Le déisme s'efforce de l'atténuer par tous les moyens possibles ; il écarte facilement le mal de la créature inférieure et la laideur ; il montre que la douleur est souvent nécessaire comme moyen pédagogique, que le bien public résulte parfois du détriment de l'individu, que la souffrance est la plupart du temps un châtiment mérité, que les appréciations portant sur la quantité du mal dans le monde sont très variables et subjectives, et qu'en définitive le bien l'emporte de beaucoup. Mais ces palliatifs ne suffisent pas, et ne diminuent même en rien la difficulté principale dont toutes les autres ne sont que des corollaires, à savoir la présence du mal moral. On croit résoudre le problème par la théorie connue sous le nom d'*optimisme*, déjà enseignée par l'Académie, l'école d'Alexandrie et les stoiciens, professée par Anselme, Abélard, Thomas d'Aquin, Descartes, Malebranche et les déistes anglais, et qui trouva dans le système de Leibnitz, sa formule classique " Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. „

Comme nous considérons la théologie naturelle principalement au point de vue de l'appui qu'y cherche la dogmatique traditionnelle, nous ne nous arrêterons pas ici à exposer et à discuter en détail cette théorie si artificielle. L'idée essentielle en est que le mal est un principe purement défectif, une limitation, la condition nécessaire de la liberté, l'imperfection inévitable des êtres finis, et qu'il disparaît si l'on considère l'ensemble de l'univers, lequel est excellent et va progressant à l'infini. Mais si Dieu, qui a dû prévoir le mal, n'a pas voulu l'exclure, où est sa bonté ? S'il ne l'a pas pu où est sa toute

(1) Vacherot. *Le nouveau spiritualisme*, p. 314.

puissance ? Le bien et le mal étant prédestinés et nécessaires l'un à l'autre, leur opposition se trouve supprimée ! Qu'est-ce enfin qu'un progrès infini, sinon une notion contradictoire ? Certains représentants de la tradition rationaliste ont peut-être su, mieux que Leibnitz, dissimuler les défauts de l'optimisme ; ils ne sauraient les éviter, car, de fait, la théologie naturelle n'a pas d'autre réponse à donner au problème du mal. Et cette réponse est la négation atténuée d'un fait qu'atteste notre conscience. Voir dans le mal la limitation inhérente à la créature, c'est nier qu'il soit un désordre, qu'il soit, par définition, ce qui ne doit pas être.

§ 3. — ARGUMENTS TIRÉS DE L'ÉTUDE DU MOI.

En exposant ainsi rapidement les arguments tirés du spectacle de l'univers, nous avons vu apparaître des éléments qui ne pouvaient pas provenir de cette source. Ainsi cette antithèse du contingent et du nécessaire, qui ne peut être empruntée à l'expérience puisque l'expérience ne nous révèle jamais le nécessaire. Il faut donc chercher une autre source de connaissance ; après avoir promené nos regards autour de nous, il nous faut les reporter en nous-mêmes. C'est cette étude du moi qui donne naissance aux deux arguments connus sous le nom d'argument ontologique et d'argument moral.

1. — *La preuve ontologique.*

Notre esprit peut se comporter de deux manières vis-à-vis de la réalité. Dans un cas, il se contente de la reproduire ; dans l'autre, il réclame d'elle ce qu'elle ne lui donne pas, il émet des " postulats. „ Ces postulats sont des manifestations du besoin qui inspire toute son activité, le besoin d'unité ; ils sont enfantés non par un désir arbitraire mais par une nécessité inhérente à la pensée.

L'éternel " pourquoi ? „ que notre raison pose au non-moi

prouve qu'elle ne peut s'arrêter avant d'avoir trouvé l'universel et le nécessaire. L'expérience ne lui donnant que le particulier et le contingent, elle est réduite à tirer de son propre sein ces vérités nécessaires, à les construire a priori d'après les règles de la logique.

Cette construction a priori est-elle une connaissance véritable? Les principes auxquels l'on arrive sur cette voie sont-ils des réalités? Oui, répond l'idéalisme, ce sont même les seules réalités qui méritent ce nom. Les objets particuliers que nous révèle l'expérience ne sont que l'apparence. Le réalisme idéaliste de Platon voit dans les idées ou les universaux, des entités, accessibles à la raison seule. L'idéalisme postérieur a renoncé à leur attribuer une existence indépendante de l'esprit; il a cependant fait exception en faveur de l'idée la plus élevée, celle de l'être *parfait* dans la catégorie de la qualité, *infini* dans celle de la quantité, *absolu* dans celle de l'existence. Le caractère distinctif de ce concept serait la nécessité; il impliquerait l'existence de son objet. Telle est la pensée fondamentale de l'argument ontologique dont S. Anselme est bien, quoi qu'on en ait dit, le premier auteur. Les considérations que l'on cite parfois chez Augustin ⁽¹⁾ et Boèce, offrent une certaine analogie avec cette preuve. Mais comme l'ont montré Köstlin ⁽²⁾ et M. Lecoultre, c'est à tort qu'on les identifierait avec elle. — Voici comment Anselme la présente dans son *Proslogium* ⁽³⁾:

L'esprit humain, dit-il, renferme l'idée de Dieu, c'est-à-dire de l'être le plus grand que l'on puisse imaginer (*id quo nihil majus cogitari potest*). S'il n'existait pas, on pourrait en imaginer un plus grand, celui qui existerait réellement. Donc il existe.

Reproduit sans modification essentielle par Descartes et

(1) *De lib. arbitrio*, II. — *De Trin.*, I. VII, ch. III.

(2) *Stud. u. Krit.*, 1875, p. 613-616.

(3) Migne. *Patrologie*, t. CLVIII. — Anselme. *Proslogium*, 2.

Spinoza, cet argument reparait chez Leibnitz, qui cherche à le compléter par l'idée de la *possibilité* ⁽¹⁾. Il s'attache à démontrer que si l'être dont l'essence implique l'existence (*ens a se*) est possible, c'est-à-dire s'il n'implique pas contradiction, il existe. Wolff ⁽²⁾, son disciple, introduit une idée nouvelle, celle de l'Être souverainement réel (*ens realissimum*). Cet Être est conçu comme contenant à un degré absolu toutes les réalités; l'existence nécessaire est donc une réalité qui se trouve en lui; donc il existe nécessairement.

Le sophisme que renferme cette argumentation fut relevé dès son apparition par Gaunilo de Marmoutier, adversaire d'Anselme, puis plus tard par Hobbes, Huet et Gassendi contre Descartes, par Clarke contre Leibnitz, par Kant contre l'école de Wolff. Il est clair que le passage du pur concept de l'être parfait à son existence réelle est tout à fait arbitraire. L'argument ne prouve qu'une chose, c'est que, si nous pensons l'être parfait, nous devons le penser comme existant. La forme sous laquelle le présente Leibnitz ne résiste pas mieux à l'examen, car il confond la possibilité *logique* et la possibilité *réelle*. De ce qu'une chose n'implique pas contradiction, il ne s'ensuit pas qu'elle soit possible dans la réalité. Enfin la notion de "l'être souverainement réel" est également insuffisante pour prouver son existence, car il est illégitime, ainsi que l'a démontré Kant, de compter cette dernière parmi les attributs d'un être, puisqu'elle est elle-même la condition de tous ces attributs ⁽³⁾.

La justesse de ces critiques est généralement reconnue aujourd'hui. Cependant, on assure parfois que Descartes a rendu la preuve concluante au moyen de la considération suivante ⁽⁴⁾ : J'ai l'idée d'un être parfait, or je ne puis en

(1) Leibnitz. *Nouv. essais sur l'entend. hum.*, l. IV, ch. X.

(2) Ch. Wolff. *Theologia naturalis*, II, § 12-24.

(3) Kant. *Raison pure*, éd. Réclam, p. 468.

(4) *Disc. de la Méthode*, IV^e p.; 3^e médit. *Les princ. de la philos.*, 1^{re} partie, § 47-48.

être l'auteur puisque je suis moi-même imparfait. Donc l'être parfait existe. Ce syllogisme serait l'application de l'axiome que le plus ne peut sortir du moins. Mais cet axiome ne nous paraît pas applicable ici. Un être réel, même imparfait, n'est-il pas plus qu'une pure idée, quelque parfaite qu'elle soit ?

L'argument ontologique a été présenté encore sous d'autres formes ; toutes reposent sur la présence dans notre esprit de ces trois idées, celle de l'*ens a se* ou de l'être nécessaire, celle de l'être parfait et celle de l'être souverainement réel. La seule forme strictement ontologique, c'est-à-dire où l'existence de Dieu soit déduite a priori, directement, de son idée, est celle d'Anselme, car l'idée de l'*ens realissimum* suppose l'existence d'autres réalités, et l'argument cartésien appelle à son aide l'idée de cause.

Dans une deuxième phase, la philosophie, et surtout la spéculation idéaliste depuis Kant, s'est attachée à montrer que le concept de l'absolu est *scientifiquement nécessaire*. Kant lui-même l'avait déjà dit (1) : " Du moment où quoi que ce „ soit existe, il faut accorder qu'il existe quelque chose de „ nécessaire. „ Ainsi il ne s'agit plus de prouver que, étant donné le concept de l'Absolu, son existence en résulte immédiatement, mais seulement que notre pensée est contrainte par une nécessité interne à former ce concept, à poser l'Absolu.

Il semble que, de cette manière, l'argument ontologique cesse d'être une démonstration de l'existence de Dieu. Mais l'idéalisme moderne ne s'en tient pas là. Il affirme à son point de départ l'identité de l'Être et de l'Idée. Il n'y a donc plus à se demander comment il est possible de passer de l'Idée à l'Être, de la notion de Dieu à son existence. Il suffit de rester dans la première pour atteindre l'autre ; tout ce que la pensée conçoit comme nécessaire est aussi réel ; la logique est la science suprême et se confond avec l'ontologie.

(1) *Raison pure*, éd. Reclam, p. 463.

L'école rationaliste française, sans aller aussi loin, a attribué à la raison le pouvoir d'atteindre la réalité au moyen d'une *intuition rationnelle* immédiate, sans passer par l'expérience. Elle renouait ainsi la tradition de Platon, Anselme et Thomas d'Aquin. Fénelon et Bossuet voient dans les idées nécessaires une connaissance véritable de Dieu.

“ Les vérités éternelles que tout entendement aperçoit „ toujours les mêmes, dit Bossuet, par lesquelles tout „ entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou „ plutôt sont Dieu même, car toutes ces vérités éternelles „ ne sont au fond qu'une seule vérité. „ Ils en tirent même une nouvelle preuve de l'existence de Dieu que Cudworth dans son “ Vrai système intellectuel de l'univers „ avait formulée avant eux ⁽¹⁾. Ces vérités éternelles existaient avant l'homme, elles existeront après lui ; il faut donc qu'il y ait un être dans l'entendement duquel elles subsistent éternellement. Donc Dieu existe.

Victor Cousin exprime au fond la même pensée sous un nom nouveau lorsque dans sa fameuse théorie de la “ *raison impersonnelle* „ il envisage ces principes premiers de notre pensée, les idées nécessaires, comme une manifestation de la raison divine à la nôtre ⁽²⁾. Celle-ci devient ainsi, comme dit M. A. Franck ⁽³⁾, “ la parole vivante et éternelle de Dieu, „ sans intermédiaire et sans voile ; c'est elle-même qui est „ l'intermédiaire entre lui et nous, un médiateur naturel et „ universel. La nature et l'histoire n'en sont que des symboles imparfaits. „

M. F. Bouillier professe encore actuellement cette théorie ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Ch. V, § 106-112. — Fénelon. *Traité de l'existence de Dieu*, Ch. IV. — Bossuet. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, Ch. IV, art. 5, 6, 9, 10.

⁽²⁾ V. Cousin, préf. des *Fragments philosophiques*, 2^e édit., p. 42.

⁽³⁾ *Dict. phil.*, art. *Dieu*.

⁽⁴⁾ F. Bouillier. *Théorie de la raison*. Préf., p. 51.

Le dernier mot de ce rationalisme dogmatique c'est que l'existence même de la raison prouve Dieu, et que croire en la raison, en la vérité et en Dieu, est en définitive la même chose. Nous ne nous arrêtons pas à le discuter ; la critique en viendra plus tard dans la 2^e et la 3^e partie.

2. — *La preuve morale.*

En s'observant lui-même, l'homme trouve en lui, à côté de cette activité intellectuelle, avec ces principes premiers, ces lois logiques qui la règlent, tout le vaste domaine de la volonté et de la liberté, avec les conditions de son existence et les lois de son exercice. Cette étude a donné naissance à la preuve morale, déjà indiquée par Cicéron (de Rep. I, 3.) et Lactance (Inst. VI, 8) et qui apparaît dans les temps modernes sous deux formes principales :

A) La première remonte directement de la loi morale au législateur ; c'est ce que les anciens dogmaticiens protestants ont formulé sous le nom d'*argumentum conscientie*. Notre conscience est tour à tour un conseiller, un juge et un bourreau. Nous subissons l'autorité de sa loi même sans l'accepter ; donc elle ne vient pas de nous ; elle tire son origine et son droit d'un être qui, d'après le principe de la raison suffisante, est lui-même libre et moral.

B) *Kant* qui défend de remonter au delà du fait pur et simple de l'obligation, de l'*impératif catégorique*, a donné néanmoins un argument moral demeuré célèbre. Il ne fonde pas comme le précédent l'autorité de la loi morale sur l'existence de Dieu, mais au contraire l'existence de Dieu sur un postulat nécessaire au maintien de la loi morale dans les conditions terrestres. Il est conduit à cette argumentation par la critique générale des jugements téléologiques dans la II^e partie de sa " Critique du Jugement. „ L'importance de ces considérations non seulement pour notre but actuel mais aussi pour notre 2^e partie exige quelques développements

qui compléteront en même temps ce que nous avons dit de l'argument physico-théologique.

Pour Kant, la finalité est un " principe régulateur, „ indispensable à notre raison pour saisir l'unité de la nature. Nous ne trouvons dans celle-ci qu'une chose qui puisse être envisagée comme sa *fin dernière*, l'homme ('). Encore cette fin ne peut-elle pas être son bonheur, puisque l'appréciation en est si variable et la réalisation si incertaine. Sous ce rapport, l'homme n'est qu'un chaînon dans la chaîne des phénomènes. Pour être fin dernière des choses, il faut qu'il sache se donner une fin indépendante de la nature et l'y subordonner elle-même comme un système de moyens. Cette fin doit être conçue comme nécessaire et absolument indépendante des conditions naturelles, c'est-à-dire *absolue*. La loi morale, seule inconditionnelle, fournit seule une telle fin.

Du moment où l'homme est considéré comme agent moral, il n'est plus possible de demander, comme on doit le faire au sujet des autres êtres : " Dans quel but existe-t-il ? „ Son existence porte en elle-même la fin suprême à laquelle il doit tout subordonner dans la nature, la cause finale de tout l'ensemble des choses. Or, la constitution de notre raison nous oblige à rapporter les causes finales à une *cause raisonnable*. Bien plus, la " téléologie morale „ fera ce que ne pouvait la " téléologie physique, „ elle permettra de fonder une théologie, en nous donnant un principe pour définir cette cause d'une manière positive. Le souverain bien étant le but suprême, elle doit être omnisciente, omnipotente, toute bonne et juste, éternelle, toute présente, etc.

Tout ceci serait-il déjà une preuve de l'existence de Dieu ? On pourrait le croire. Mais ces considérations n'ont pour Kant qu'une valeur purement subjective, et il le répète souvent. Elles sont justes, nécessaires même ; pour concevoir la nature dans son unité, il faut raisonner *comme si* elle avait

(') *Kritik der Urteilskraft*, II Th. II Abteilung, § 83, ff.

une fin dernière, *comme si* cette fin était l'homme en tant que personne morale, *comme si* une cause première ordonnait toutes choses en vue de cette fin. Mais tout cela n'est qu'un " principe régulateur, „ un schématisme idéal construit a priori et qui ne nous fait point encore sortir de la subjectivité.

Il faut donc avoir recours à un autre élément de la question. En analysant l'idée du souverain bien, nous en déduisons facilement que là où il serait pleinement réalisé, le *bonheur* serait inséparable de la *vertu*. Mais, de fait, cette harmonie est constamment détruite dans la réalité; nous devons donc postuler une volonté intelligente, capable de la rétablir un jour. Sans cette croyance, il faudrait renoncer à l'espoir du souverain bien ou déclarer, en dépit du bon sens et de l'expérience, que la vertu et le bonheur ne font qu'un. Par ce raisonnement, le Dieu qui n'était tout à l'heure qu'un *idéal* de la *raison pure* devient une *réalité* pour la *raison pratique*. La morale conduit ainsi à la religion dans laquelle les préceptes moraux revêtent le caractère de commandements divins. Telle est la preuve morale. Cependant Kant ne manque pas de nous avertir qu'elle n'est pas une preuve au sens théorique du terme. C'est un argument de nature subjective.

La preuve morale joue un rôle capital dans la théologie de l'école néokantienne, elle y revêt une forme nouvelle qui sera exposée dans la deuxième partie et qui offre de grands avantages sur celle de Kant, en ce qu'elle tient mieux compte de la valeur spécifique de la religion par rapport à la morale.

§ 4. — RÉSULTATS.

Telles sont les quatre preuves principales dont on se sert pour démontrer l'existence de Dieu. Celles que l'on tire du spectacle du monde peuvent être variées mais se ramènent toujours au raisonnement qui conclut de l'effet à la cause. Les considérations tirées de l'observation psychologique peuvent

au contraire être encore multipliées. On peut étudier toutes les facultés de l'âme, toutes les manifestations de la vie de l'homme et tous les domaines de son activité pour montrer qu'ils supposent Dieu et tendent à Lui d'une manière inconsciente. A la " théologie de la raison „ à la " théologie de la conscience „ on peut faire succéder, comme A. Barry (¹), dans sa Théologie naturelle, la " théologie de l'imagination „ et la " théologie de l'amour. „ Cet auteur montre, sous ce titre, que l'imagination esthétique d'une part, le sentiment de l'autre aspirent vers l'absolu et ne trouvent leur satisfaction qu'en lui.

Ces arguments sont justes et intéressants, mais comme ils ne sauraient revêtir la forme de démonstrations rigoureuses, nous ne nous y arrêtons pas. Il s'agit d'ailleurs là de considérations très subjectives, où l'individualité de chacun joue le plus grand rôle, et qui se prêtent mieux à une exposition oratoire et populaire qu'à une apologie scientifique.

Ce sont les quatre preuves classiques, citées plus haut, qui demeurent en définitive les piliers de la théologie naturelle. Même chez les rationalistes, il n'y a pas un parfait accord sur leur valeur absolue. Les uns la reconnaissent purement et simplement, comme par exemple M. Franck dans le Dict. phil. (²). " Il ne s'agit pas, dit-il, d'en contester un seul instant „ la légitimité. Nous les croyons toutes également propres à „ démontrer l'existence d'un être supérieur aux êtres contin- „ gents et aux forces aveugles dont cet univers se compose. „

D'autres reconnaissent qu'isolées elles sont insuffisantes, mais insistent pour qu'on les fonde en une seule démonstration dans laquelle elles puissent s'appuyer et se compléter l'une l'autre. Ainsi Barry (³) développe cette idée d'une manière fort intéressante.

(¹) A. Barry. *What is natural theology? An attempt to estimate the cumulative evidence of many witnesses to God.*

(²) A. Franck. *Dict. phil.*, art. Dieu.

(³) *Natural Theology*, ch. III.

Pour lui, la théologie naturelle est une science d'induction qui doit tenir compte à la fois de plusieurs ordres de considérations, suivre à la fois plusieurs lignes de pensée pour atteindre leur principe commun, de même que le physicien, lorsqu'il veut étudier un corps, l'examine à tous les points de vue, en le soumettant à des actions chimiques, mécaniques, électriques, etc. La conclusion doit dépendre " non d'un fil, mais de la corde entière, „ et la convergence des diverses séries a une valeur démonstrative bien plus grande que la simple somme des résultats. Il en est ici comme dans un procès où plusieurs témoignages indépendants viennent se confirmer. Leur coïncidence involontaire contribue plus encore que leur valeur propre à créer une irrésistible conviction.

Une fois la notion de Dieu ainsi formée, on la développe dans la doctrine des attributs de Dieu. D'après une division contenue en germe chez Albinus, formulée par le Pseudo Denys Aréopagite et devenue classique par la scolastique, on distingue trois méthodes pour les trouver. 1° *Via negationis* (κατ' ἀφαίρεσιν) qui consiste à nier toute imperfection propre aux être finis. — 2° *Via eminentiæ* (κατὰ σῆξιν) qui consiste à porter à l'infini toutes leurs perfections. — 3° *Via causalitatis* (κατὰ φύσιν) qui consiste à donner à Dieu les attributs que supposent la production et la conservation de toutes choses. La première catégorie peut être rattachée à l'argument a priori ou à l'idée de l'être absolu, la 3° aux arguments a posteriori, (cosmologique, téléologique et moral). La 2° méthode est au fond celle de la doctrine de Dieu tout entière, puisque celle-ci est condamnée par la nature même de notre esprit et de notre langage à procéder par anthropomorphismes continuels.

Dans la division des attributs, les scolastiques catholique et protestante ont rivalisé de subtilités et de minuties ⁽¹⁾. La

(1) Cf. Hase, *Heutenus redivivus*. Pars II, § 60-63.

division la plus usitée distingue les attributs *métaphysiques* et *moraux* ou *métaphysiques* et *psychologiques*, ou encore les attributs de la *substance* divine, de la *connaissance* et de la *volonté* divines. Nous les rattacherons simplement à l'exposé que nous venons de faire des preuves de l'existence de Dieu.

L'argument ontologique, même lorsqu'on n'en admet pas la valeur comme démonstration, nous conduit pourtant aux résultats suivants : Dieu ne peut être conçu que comme un être unique, nécessaire, infini, immuable. Par rapport au temps, il est éternel ; par rapport à l'espace, omniprésent. Il a l'*aseité*, c'est-à-dire qu'il est l'*Absolu dans l'être*. On voit ici l'application de la *via negationis* ; on nie en Dieu la contingence, le changement, le temps, l'espace, la limitation. Il n'est donc pas étonnant que le résultat soit purement négatif et n'enfante, lorsque l'on s'en tient là, que de stériles abstractions.

L'argument cosmologique ou de causalité nous révèle la toute puissance ; l'argument physico-théologique ou de finalité, l'intelligence, la volonté, la sagesse, la beauté, et déjà dans une certaine mesure la bonté de Dieu. Ces deux preuves servent de point d'appui aux doctrines de la Création et de la Providence. De tout ceci ressort sa spiritualité, par où nous n'entendons pas seulement son immatérialité, mais sa personnalité, qui renferme l'activité et la conscience de soi. Dieu est un esprit à la fois infini et personnel, tel est l'enseignement de la théologie naturelle, et elle consacre tous ses efforts à montrer que ces deux déterminations ne s'excluent pas.

Les considérations morales conduisent à revêtir ce Dieu personnel de toutes les perfections morales. Il est le Souverain-Bien, ce qui comprend à la fois la sainteté et la félicité.

Créateur des êtres libres, il est parfaitement libre lui-même ; Auteur et Garant de la loi morale, il est parfaitement

juste et saint; source première de tout ce qu'il y a de bon dans le monde, il est l'Amour parfait.

Enfin la raison, cette prérogative divine de l'esprit humain, conduit à Lui attribuer la toute science et la toute sagesse, " la raison dans son essence indivisible et dans sa suprême unité, „ comme dit M. A. Franck (1).

Tels sont les attributs essentiels dont la théologie naturelle forme la nature de Dieu. De leurs rapports naissent trois problèmes, qui ont de tout temps donné lieu aux plus vives discussions. Le premier est celui des rapports entre l'*infinité* et la *personnalité*. Le deuxième, celui des rapports entre la *nécessité* et la *liberté*, est résolu par Thomas d'Aquin en faveur de la détermination de la volonté divine, par Duns Scot en faveur de l'arbitraire divin. Le troisième problème, celui des rapports entre la *justice* et l'*amour* se rattache étroitement au précédent et joue un rôle capital dans la dogmatique chrétienne.

Les étudier de front nous entraînerait trop loin, il nous suffit de les indiquer, et cela d'autant plus que les deux derniers nous paraissent insolubles, au moins sur le terrain de la théologie naturelle.

CHAPITRE II.

Usage de la théologie naturelle dans la dogmatique chrétienne.

Telle est dans ses grands traits la doctrine élaborée pour la première fois d'une manière complète par les docteurs scolastiques et connue plus tard sous le nom de théologie naturelle. Ils y voyaient à la fois l'expression adéquate du monothéisme chrétien et le produit naturel de la réflexion philosophique. C'est donc là, à leurs yeux, le terrain commun à la raison et à la foi; c'est là qu'il faudra toujours en revenir dans les conflits qui pourront éclater entre elles.

(1) Dict. phil., art. Dieu.

Une fois ces prémisses admises, la scolastique se flattait à l'origine de prouver rationnellement la nécessité de tous les dogmes chrétiens; "*rationabili necessitate intelligere esse oportere omnia illa quæ nobis fides catholica de Christo credere præcipit*," telle était l'idée que poursuivait Anselme, le père de cette philosophie.

L'entreprise était chimérique : les résultats ne tardèrent pas à le prouver. La théologie dut rabaisser ses prétentions et renoncer à démontrer la nécessité de ses articles pour se contenter d'en démontrer la possibilité. D'après Thomas d'Aquin, l'Eglise peut se prononcer là où la raison reste dans l'indécision, mais son enseignement ne contredit jamais les lumières naturelles de notre intelligence, qui viennent elles-mêmes de Dieu. Cependant la raison persistant à déclarer le dogme contradictoire sur plusieurs points, cette deuxième tentative échoua également, et la scolastique, en désespoir de cause, aboutit avec Occam ⁽¹⁾ à la conclusion qu'il y a deux vérités, que le même article peut être vrai en philosophie et faux en théologie et vice-versa. On le voit, les scolastiques quoiqu'affirmant énergiquement l'autorité de la "*fides catholica*," c'est-à-dire du dogme de l'Eglise, étaient de parfaits rationalistes, mais des rationalistes infidèles à leur principe.

La théologie postérieure changea-t-elle de méthode? Non; elle adoucit seulement la théorie d'Occam, s'appuyant sur la raison jusqu'au point où celle-ci lui faussait compagnie, et la déclarant ensuite incompétente pour porter un jugement sur le reste de ses articles, désignés pour cette raison sous le nom de mystères. La réformation porta sans doute un coup décisif au système doctrinal du catholicisme, mais ses dogmaticiens rentrèrent peu à peu dans le grand courant métaphysique, et les XVII^e et XVIII^e siècles virent fleurir une nouvelle école scolastique qui conserva la charpente de l'édifice bâti par l'ancienne.

(1) Cf. Herzog. *Real Encycl.*, t. XIII, p. 669-674, t. X, p. 691.

De même que cette dernière, elle considéra la théologie naturelle comme le fond commun de la raison universelle, comme la base nécessaire pour donner à ses affirmations une valeur scientifique. Elle maintint par conséquent la distinction des articles de foi en deux grandes classes, les *articuli puri* et *mixti*, c'est-à-dire ceux qui reposent uniquement sur l'Écriture et ceux qui se rencontrent également dans la philosophie.

Cette tradition a trouvé beaucoup de continuateurs dans la théologie contemporaine. Aussi la plupart des Dogmatiques protestantes comme des Dogmatiques catholiques commencent-elles par un examen métaphysique de l'idée de Dieu, des preuves de son existence, de sa nature et de ses attributs, de la création et de la providence. On montre l'accord entre l'Écriture et ces données du raisonnement puis l'on passe au dogme de la Trinité que l'on cherche à concilier avec le strict monothéisme que l'on vient d'exposer (orthodoxes), ou bien que l'on repousse comme incompatible avec lui (libéraux). De même pour les autres dogmes chrétiens; tantôt on cherche à leur donner des appuis théoriques empruntés à la philosophie ou au témoignage des sciences naturelles, tantôt on les rejette au nom de ces mêmes sciences.

Il y a cependant deux points où la théologie évangélique se sépare de la théologie naturelle; elle défend la Providence spéciale et le surnaturel en accentuant la liberté du Créateur vis-à-vis de ses œuvres, — elle oppose à l'optimisme déiste les doctrines de la chute et de la rédemption, qui garantissent seules la liberté et la responsabilité humaines d'une part, la sainteté et la bonté divines de l'autre.

Dans cette manière d'envisager les rapports entre la révélation et la raison, la dogmatique devient le couronnement de l'édifice des connaissances humaines et pour ainsi dire leur clef de voûte indispensable. En effet, elle renferme et résume les grandes vérités de la philosophie, laquelle est elle-même la science des sciences, parce qu'elle traite des grands

principes qui les règlent toutes. Mais la dogmatique, tout en s'appropriant ce que la philosophie a de vrai, la dépasse sur les points essentiels. Là où celle-ci reste sans réponse, ou ne donne que des solutions insuffisantes, elle apporte la vérité divine. Nous aurions donc à ce point de vue pour ainsi dire quatre degrés de la connaissance, au premier les sciences positives ou, d'une manière générale, celles qui ont pour objet les faits d'expérience et les lois qui les régissent ; au 2^e la philosophie qui ramène ces lois à des principes rationnels ; au 3^e la théologie naturelle qui rattache ces derniers à un principe premier absolu ; enfin, au sommet, la dogmatique qui nous fait connaître plus intimement cet Absolu et ses rapports avec toutes les créatures qui dépendent de lui.

La présupposition tacite de ce système est que Dieu peut devenir l'objet d'une connaissance purement intellectuelle, que la raison est capable de s'élever jusqu'à lui par les procédés qu'elle applique d'ordinaire aux choses finies, l'induction, la déduction, l'hypothèse, l'analogie, et de démontrer logiquement les propositions qu'elle émet à son sujet. La perfection de Dieu consistant dans la connaissance qu'il a de lui-même et, par là, de toutes choses, la perfection et le bonheur de l'homme résident également dans l'activité désintéressée de la plus haute de ses facultés, l'intelligence. C'est la connaissance parfaite du plus haut objet, l'essence divine. Sans doute, les représentants contemporains de la théologie traditionnelle n'ont pu se soustraire à la grande influence de Schleiermacher et s'élèvent contre cet intellectualisme, mais celui-ci n'en est pas moins au fond du système. De là, l'importance que l'on attache à pénétrer par la spéculation, la nature intime des objets de la foi, et à revendiquer pour la dogmatique le nom de science.

Nous allons exposer dans notre 2^e partie une conception toute contraire qui se rattache par ses origines au père du criticisme, Kant.

DEUXIÈME PARTIE

LE NÉOKANTISME THÉOLOGIQUE

CARACTÉRISTIQUE GÉNÉRALE.

“ Depuis la renaissance de la philosophie, c'était, grâce à
„ Descartes et à Leibnitz, une opinion presque généralement
„ reçue dans le monde scientifique, que la foi subjective en
„ la religion positive se fondait sur la philosophie de la
„ religion, c'est-à-dire sur les trois preuves théoriques bien
„ connues de l'existence de Dieu.

„ Comme on voyait en ces dernières des démonstrations
„ inattaquables, mathématiquement certaines, l'on avait con-
„ sidéré la vérité de la foi chrétienne comme acquise et
„ pleinement assurée, au moins dans ses traits généraux.
„ L'excitation et l'alarme ne pouvaient donc manquer d'être
„ grandes lorsque Kant renversa ce fondement de la foi,
„ déployant dans ce travail une rigueur, une profondeur et
„ une perspicacité d'esprit inconnues jusque là, et avec les-
„ quelles personne ne pouvait rivaliser. Aujourd'hui encore,
„ la critique scientifique des idées religieuses, quelque pro-
„ grès quelle s'imagine avoir fait depuis Kant, vit en grande
„ partie de l'agitation à laquelle il a donné naissance, et est
„ bien éloignée, en somme, d'avoir reconquis le sentiment
„ d'une calme possession de la vérité religieuse essentielle „ (1).

(1) Thilo. *Zeitschrift für exacte Philosophie*, Bd. V., 1865, p. 290 sq.

En effet, le puissant penseur de Königsberg a enfermé la raison dans la subjectivité comme dans un cercle de fer, et toute métaphysique a dû désormais chercher à fonder sa légitimité en prouvant qu'elle pouvait en sortir par une voie naturelle. Et cependant le dogmatisme, qu'il croyait avoir ainsi complètement ruiné, s'est relevé aussitôt après lui, et, sous une forme nouvelle, a dominé une génération entière et étendu jusqu'à nos jours sa puissante influence. Les systèmes idéalistes de Fichte, de Schelling, de Hegel ont été les plus vastes débauches d'abstraction que l'histoire de la philosophie ait à signaler depuis le Néoplatonisme. — L'enthousiasme qu'ils excitèrent fut immense et n'eut d'égal que l'orgueil avec lequel leurs apôtres prétendirent changer la face de toutes les sciences humaines. Mais c'était trop exiger de l'esprit humain que de lui demander de méconnaître les vérités les plus élémentaires de l'expérience. De là une lassitude générale et un revirement aussi rapide que radical.

Le *fait* méconnu a pris une éclatante revanche et règne aujourd'hui en maître là où l'*Idée* occupait naguère toute la place. On reconnaît que le raisonnement a priori est insuffisant pour conduire à la vérité et que la méthode expérimentale doit désormais lui être préférée.

Pour se mettre en garde contre les constructions d'imagination ou de logique pure, l'on sent le besoin de prendre comme point de départ une solide théorie de la connaissance. De là ce retour marqué vers la critique de Kant qui se manifeste de divers côtés chez les philosophes et les théologiens. Si nous devons nous occuper des premiers, nous aurions à parler de Hamilton et de Mansel en Angleterre, de Renouvier en France, d'autres encore. Mais c'est uniquement aux seconds que nous avons à faire; encore ne remonterons-nous pas aux kantians primitifs tels que Tieftrunk, Wegscheider, Röhr, Ammon. Nous nous en tiendrons au néokantisme théologique, c'est-à-dire à la réaction qui s'élève depuis quelques années

en Allemagne contre cette théologie spéculative qui exerçait il y a peu de temps encore un si puissant attrait sur les esprits.

En effet, Hegel avait trouvé dans les données les plus mystérieuses de la révélation, un symbole des principes essentiels de sa logique universelle et l'on avait pu croire un moment que la raison et la foi avaient atteint leur suprême conciliation. Mais il n'était pas difficile d'apercevoir que cette métaphysique religieuse compromettait en réalité les intérêts qu'elle prétendait défendre et dénaturait plusieurs des vérités chrétiennes en leur donnant un sens totalement étranger. C'est le panthéisme esthétique de Strauss qui a surtout contribué à ouvrir les yeux sur les conséquences de cette méthode et à préparer cette réaction qui s'est rattachée à la fois à Schleiermacher et à Kant. Chez les uns, c'est l'influence du premier, chez d'autres, celle du second qui prédomine. Tous insistent sur le côté pratique du christianisme en opposition à l'intellectualisme supranaturaliste et rationaliste. Mais les disciples de Schleiermacher relèvent surtout le rôle du sentiment dans la religion, les Kantiens celui de la volonté.

Le coryphée actuel de ce mouvement théologique est A. Ritschl, professeur à Göttingen, qui, après plusieurs travaux historiques remarquables, a abordé la dogmatique et a pris, dès le début, par sa monographie sur la Justification et la Rédemption, la position d'un chef d'école. Autour de lui se groupent plusieurs hommes distingués, tels que Herrmann, Schultz, Kaftan, Gottschick, etc. Citons, en outre, un esprit supérieur, Lipsius, qui, sans se rattacher à ce groupe, se déclare néanmoins néokantien. Cette tendance est représentée dans la théologie de langue française par MM. Lobstein, Astié, Aguiléra.

La préoccupation commune à tous ces théologiens est de donner à la théologie systématique des bases générales plus

solides, d'en déterminer le but et la méthode, et de préciser les conditions et la portée de la connaissance religieuse. Tous procèdent de Kant, quelques-uns lui restent fidèles, d'autres vont plus loin que lui et en arrivent à un phénoménisme subjectif qui risque, à son tour, de compromettre des éléments importants de la foi chrétienne.

Leurs innovations ont suscité des attaques passionnées de la part de la gauche comme de la droite théologique, car ils accusent de rationalisme et orthodoxes et libéraux du Protestantenverein, leur montrant l'identité de leur méthode dans la diversité de leurs résultats. En effet, jusqu'ici, la légitimité de la spéculation appliquée aux dogmes chrétiens, n'était guère plus contestée dans un camp que dans l'autre. Ritschl prétend ouvrir une voie nouvelle en séparant rigoureusement la religion de la philosophie, et pouvoir résoudre ainsi des questions demeurées insolubles parce que les partisans des solutions contraires se plaçaient sur un terrain également faux. Schleiermacher avait montré la nécessité d'une telle séparation ⁽¹⁾, il s'était même proposé de la consommer, mais n'avait réussi à fermer certaines entrées à la philosophie que pour lui en rouvrir d'autres. En négligeant le côté moral et historique du christianisme, il s'était ôté à lui-même la possibilité de réaliser ce programme d'une manière conséquente. C'est au contraire ce côté-là dont s'est emparé Ritschl et qu'il a mis en pleine lumière, négligeant à son tour, méconnaissant même, le côté mystique de la religion. Il ne veut accorder à la théologie naturelle aucun rôle, pas même dans l'apologétique dont elle a fait le fond jusqu'ici, et il porte sur elle de sévères jugements. Quoique son sujet spécial soit la doctrine de la Rédemption et de la Justification, les premiers chapitres de son troisième volume laissent pourtant apercevoir les grandes lignes de son sys-

(1) Schleiermacher. *Glaubenslehre*, *Einleitung*, §§ 13, 16.

tème et en particulier sa manière d'envisager la doctrine de Dieu.

Il a d'ailleurs développé ses idées dans divers articles et dans une brochure intitulée : *Theologie und Metaphysik*, mais sans les grouper encore suffisamment pour qu'il soit facile d'en saisir l'unité. D'autres néokantiens ont au contraire traité ces questions de principe d'une manière détaillée et approfondie, mais s'ils s'accordent à peu près dans les résultats, ils y arrivent par des voies assez différentes.

L'emprunt qu'ils font à Kant est double ; d'un côté ils trouvent dans sa théorie de la connaissance des armes contre la métaphysique, de l'autre ils puisent dans sa téléologie et sa doctrine de la liberté des éléments de construction positive. Ils renouvellent donc à la fois, quoique avec des différences assez grandes, son *subjectivisme* et son *moralisme*. Ses théories sur " la religion dans les limites de la raison pure " exercent sur eux une assez faible influence, car ils ont appris de Schleiermacher à donner à la religion sa valeur propre, à reconnaître qu'elle ne peut être réduite, comme chez le philosophe de Königsberg, au rang de simple appendice de la morale.

Dans la connaissance, ils distinguent, comme Kant, la matière et la forme : la matière, donnée par l'action de l'objet sur notre sensibilité, la forme, donnée par l'activité de notre esprit, et ses lois propres. Il n'y a pas de science a priori du supersensible, car le raisonnement a priori, opérant avec ces formes vides, ne peut conduire à une connaissance véritable. Celle-ci ne peut exister que là où il y a " intuition " (1) ou contact immédiat entre le sujet et l'objet. Notre connaissance expérimentale ne saisit que des phénomènes variables et passagers. La chose en soi demeure pour nous un " noumène " (*νοούμενον*), une réalité purement " intelligible, " c'est-à-dire nécessairement supposée par notre

(1) *Anschauung*.

pensée mais inaccessible à nos facultés, parce qu'elle est soustraite à toute intuition. A cette distinction du monde des phénomènes, et du monde des noumènes, correspond celle de la raison pure ou raison théorique et de la raison pratique. Les trois "idées", de la raison, celle de l'âme, celle de Dieu, celle du monde, restent pour la raison pure des "principes régulateurs"; elles ne deviennent des réalités que pour la raison pratique, comme des postulats nécessairement impliqués dans la loi morale.

Dans sa construction positive, le néokantisme s'inspire surtout de certaines vues énoncées dans la deuxième partie de la critique du jugement. Nous y avons déjà fait allusion plus haut en exposant la preuve morale. Considérée au point de vue purement théorique (1), la nature est un *destin*, un ensemble de causes et d'effets qui s'enchaînent nécessairement; considérée au point de vue pratique, elle est une *providence*, un ensemble de moyens et de buts librement poursuivis. *C'est l'idée de but qui forme la liaison entre le monde moral et la nature.*

Cette dernière pensée renferme en germe toute la théologie néokantienne. Elle reproche à la dogmatique traditionnelle d'avoir sacrifié le point de vue téléologique au point de vue causal, et relève presque exclusivement le premier. La dogmatique doit prendre pour idée directrice la fin dernière du monde et de l'humanité, et y rattacher tout le système de la vérité chrétienne comme un ensemble de moyens nécessaires à sa réalisation. Dieu lui-même est considéré essentiellement dans sa relation avec cette fin, comme la volonté suprême qui y tend dans son amour et sa toute-puissance. C'est l'Éthique qui donne la clef de la Cosmologie et de la Théologie; c'est elle aussi qui peut seule servir de base à l'apologétique, parce qu'elle est le terrain commun où se rencontrent ceux qui croient à une révélation surnaturelle

(1) Bridel. *Philos. de la religion de Kant*, p. 124.

et ceux qui ne reconnaissent que la conscience morale individuelle. Au contraire, tout système qui subordonne l'éthique à la cosmologie, est un retour au paganisme dans lequel l'idée de Dieu revêt des caractères qui n'appartiennent qu'à la nature, au monde.

Tels sont les traits généraux du néokantisme, mais ses représentants conservent les uns vis-à-vis des autres et vis-à-vis de leur maître commun, une indépendance assez grande. Ceux qui restent le plus fidèles à la méthode kantienne et à ses résultats sont Herrmann et Lipsius, qui maintiennent la distinction de la raison pure et de la raison pratique, celle du monde sensible ou des phénomènes et du monde intelligible ou des noumènes. Aussi commencerons-nous par eux, quoique la première place appartienne de fait à Ritschl. Ritschl et Kaftan abandonnent, au contraire, ces distinctions et se rattachent, le premier du moins, à la théorie de la connaissance professée par Lotze. Ce sont les positivistes de l'école, car ils font au positivisme philosophique de grandes concessions, en particulier dans la psychologie. La préoccupation de Kaftan est de constater des faits qui soient et demeurent les mêmes pour tous, à quelque tendance philosophique qu'ils appartiennent. De là un empirisme qui, en morale, prend un caractère décidément eudémonistique.

§ 1. — HERRMANN.

Herrmann ⁽¹⁾, esprit d'une grande originalité et d'une grande force, s'est fait une place marquée à côté de Ritschl et mérite d'être considéré à part. Dans ses deux ouvrages : *Theologie und Metaphysik* et *Die Religion in ihrem Verhältniss*

⁽¹⁾ Herrmann. *Theologie und Metaphysik*. — *Die Religion in ihrem Verhältniss z. Welterkennen und z. Sittlichkeit*. — M Astié a donné un résumé de ce dernier ouvrage dans quatre articles où l'obscurité de la pensée est encore accrue par la lourdeur d'un style entortillé et parfois presque inintelligible. (Cf. *Revue de Théol. et de Phil.* 1884, sept. et nov.; 1885, janv. et mars.)

zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, il développe et applique les idées fondamentales de son maître, mais en accentuant jusqu'au paradoxe l'opposition de la raison théorique et de la raison pratique.

En effet, il distingue non seulement deux manières de saisir la réalité, mais deux réalités différentes qui peuvent se contredire. Cependant il n'est pas sceptique, et résout ce dualisme par la subordination absolue du point de vue théorique au point de vue moral et religieux.

A ses yeux, les pères de l'église ont commis une grande erreur en rattachant la doctrine chrétienne de Dieu à la notion aristotélicienne de la cause première. Ils ont introduit par là dans la théologie la pensée la plus puissante de la religion naturaliste, et y ont déposé le germe des difficultés insolubles dans lesquelles la dogmatique chrétienne se débat depuis lors ⁽¹⁾. Lorsqu'Aristote identifiait avec Dieu son premier moteur immobile, cette identification n'avait sa raison d'être que dans une religion naturaliste où la distinction entre Dieu et le monde n'est pas encore comprise, et où le panthéisme prédomine. Il n'avait aucun droit de le faire, parce qu'il manque à ce principe précisément ce qui fait l'essence de l'idée religieuse de Dieu à savoir la poursuite d'un but qui soit commun à Dieu et à l'homme.

Il faut absolument débarrasser la théologie de ces éléments étrangers, lui donner une autre base et une autre charpente, et pour cela revenir au criticisme de Kant, renverser par son moyen les métaphysiques, et faire appel au sentiment moral seul. Il faut renoncer à vouloir démontrer la valeur de la vérité religieuse par son accord avec la connaissance du monde, telle que la donnent les sciences naturelles et la métaphysique. En effet, mesurer la révélation surnaturelle au moyen des notions dans lesquelles nous faisons entrer tout ce que nous présente la nature,

(1) *Die Relig. in ihr. Verhältn.*, etc., p. 124 sq.

c'est considérer ce soi-disant surnaturel comme appartenant lui-même à la nature, ou comme une présupposition nécessairement impliquée dans la science de la nature. Une conviction religieuse dont l'objet pourrait être ainsi caractérisé, serait mythologique ou païenne. En effet, si l'évidence logique pouvait me contraindre, sans faire appel à ma volonté, à regarder au delà des limites de la nature et à statuer un esprit absolu, l'adoration de cet objet ne serait en rien supérieure à toute autre religion naturaliste. Tout objet de foi dépourvu de cette dignité morale qui parle à la conscience de l'homme, qui la courbe et l'élève à la fois, est une idole, qu'il soit un morceau de bois ou une entité métaphysique ⁽¹⁾.

Nous sommes donc avertis que Herrmann se propose de séparer nettement le monde des réalités morales et religieuses de celui des faits scientifiques. Il s'appuie pour cela sur le double rapport que l'homme entretient avec les choses, d'une part en sa qualité d'être pensant, de l'autre en sa qualité d'être sentant et voulant. Au premier point de vue, les choses lui apparaissent comme objets de connaissance, au second comme objets de plaisir et de douleur, comme ayant une *valeur* pour lui.

De là naissent deux ensembles, deux mondes, pour ainsi dire, dont l'un renferme les objets de connaissance, l'autre les objets qui affectent la sensibilité de l'homme et servent de matière à l'exercice de sa volonté. Le premier est la série des causes et des effets, le second celle des moyens et des buts. Pour la connaissance scientifique pure, la série des phénomènes est absolument infinie, car la nature des notions avec lesquelles elle opère lui interdit de s'arrêter jamais dans son travail. Supposons un objet donné. Cet objet est à la fois *un* et *multiple* ; car il est le centre *un*, d'une certaine *multiplicité* de relations. La tâche de la science est

(1) *Die Relig. in ihr. Verhältn. z. Welterkenn.*, etc., p. 7, sq.

de l'expliquer (*ἀναλύειν*), de le décomposer par l'analyse en le rattachant à un complexe de phénomènes analogues, qui forme, pour ainsi dire, un premier cercle autour de lui. Ce complexe demande à son tour à être expliqué par ses relations avec un autre complexe plus vaste encore, et ainsi de suite à l'infini.

Mais cette activité est inspirée par une présupposition tacite, à savoir que les choses peuvent être comprises, qu'il y règne de l'ordre. Ce n'est pas là une donnée de l'expérience, c'est l'expression d'un besoin pratique. Pour pouvoir agir sur les choses, nous avons besoin de supposer qu'elles forment un tout ordonné. Et, de fait, c'est dans la mesure où la science se laisse guider par ce postulat qu'elle fait des progrès. Mais, par là, nous sortons de la connaissance pure et nous posons une limite à son activité illimitée ; cette limite c'est nous-même, c'est la personnalité douée de sensibilité et de volonté, qui s'affirme dans la conscience de sa dignité propre, vis-à-vis de cette nature infinie. Elle s'élève ainsi au-dessus de cet océan de phénomènes, comme une unité vivante, indissoluble, que l'analyse ne peut décomposer en relations, et qui subordonne les choses comme des moyens au but qu'elle se propose. L'unité du multiple est, dans ce cas unique, l'objet d'un sentiment immédiat, elle est "*vécue*," et non "*pensée* au moyen des catégories de relation (¹). "

A ce sentiment immédiat (*Selbstgefühl*) répond une classe de jugements que Herrmann, comme Ritschl, appelle Werturteile ; "*Jugements qualificatifs*," comme traduit M. Gretillat ; "*appréciations*," comme nous préférons traduire. Ces "*appréciations*," portent sur la valeur que les objets ont pour nous, sur la position que nous prenons à leur égard. Nous étendons ainsi à ces objets la réalité subjective de

(¹) Pour parler le langage de Kant, nous pourrions dire que, dans ce cas, le *noumène* devient objet d'intuition immédiate ; il n'est plus seulement pensé.

notre moi ; ils deviennent, comme ce moi lui-même, objet d'intuition immédiate.

Nous atteignons par là une *réalité* qui est réelle dans un tout autre sens que les objets de pure connaissance. Dans ce dernier domaine, en effet, nous distinguons les objets réels des objets imaginaires, en nous assurant de leurs relations avec tout ce qui nous est déjà certain. Au contraire, dans l'autre, nous faisons abstraction de toutes ces relations, et affirmons l'existence de l'objet avec la même intensité de sentiment que la nôtre propre. C'est ce qui fait la distinction de la " connaissance théorique „ et de la " connaissance pratique. „ L'esprit, tendant toujours à l'unité, en cherche une dans chacun de ces deux domaines, dans le premier par la métaphysique, dans le second par la religion.

La métaphysique, opérant au moyen des notions que lui fournit la science, n'a aucune raison de s'élever au-dessus du monde ; elle cherche un principe premier immanent de la nature, un " complément *naturel* de la réalité cognoscible, „ duquel elle puisse déduire tous les jugements théoriques dont elle se compose. La religion, au contraire, cherche dans son unité, non un principe d'explication, mais une puissance supersensible, *supernaturelle*, qui domine la nature et la soumette à la fin suprême de l'homme. Ces deux unités ne sont pas identiques, comme le veut la théologie traditionnelle ; l'une est objet de connaissance théorique, l'autre, objet de foi. Si l'on voulait à toute force les identifier, il faudrait savoir à laquelle on veut accorder l'influence prépondérante, et modifier l'une par l'autre.

On cherche à s'élever au-dessus de cette dualité de la " réalité qui peut être expliquée, „ analysée, et de celle qui ne peut être que " vécue, „ afin d'arriver à une connaissance supérieure (1). Mais c'est supposer tacitement que cette der-

(1) *Erklärbare und erlebbare Wirklichkeit.*

nière réalité, laquelle nous est certifiée uniquement par le prix (Wert) que nous y attachons, est également réelle pour la connaissance théorique, ce qui vient d'être nié plus haut. La tentative est donc contradictoire et frappée de stérilité.

Et que l'on ne prétende pas exclure la religion au nom de la métaphysique, sous prétexte que cette dernière est seule scientifique. Elle semble l'être parce qu'elle opère avec des notions scientifiques, mais elle ne l'est en réalité pas davantage, car elle est également une " explication pratique „ du monde. En effet, elle part de l'idée d'une nature organisée, d'une âme, d'une chose en soi, et attribue à ces postulats, nés d'un intérêt tout subjectif, une valeur scientifique qui ne revient qu'aux données de l'expérience. Au contraire, dans la religion, ces notions qui, au point de vue théorique strict, restent de purs " concepts limitatifs „ (Grenzbegriffe), sont envisagées sous leur vrai jour, comme des manifestations de la vie de la personnalité. Transportées sur un autre terrain, elles perdent le seul sens qu'il soit possible de leur donner, et engendrent des contradictions.

En somme, pour Herrmann comme pour Ritschl, la métaphysique ne saurait être ni l'auxiliaire, ni l'amie de la religion; analogue à cette dernière par l'impulsion pratique qui lui donne naissance, elle en diffère par le but qu'elle se propose. Donner par la spéculation un caractère de nécessité aux formules de la science et trouver un principe unique d'explication du monde, voilà ce que cherche la métaphysique; assurer à la personne morale la position unique que lui conteste la nature aveugle, et lui garantir la subordination de toutes choses à son but propre, voilà ce que veut la religion. Un mélange de métaphysique et de religion ne se comprend donc que sur le terrain des religions naturalistes où Dieu et la nature se confondent.

Dans tout ceci nous n'avons encore rencontré nulle part l'idée d'Absolu. C'est que, d'après Herrmann, ce concept n'a

aucun sens dans le domaine théorique. La connaissance pure ne saurait le rencontrer nulle part ; ce n'est que sur le terrain moral qu'il se présente à nous. Il nous faut donc considérer brièvement les idées de Herrmann sur la morale.

L'idée fondamentale est celle de la liberté. On ne peut dire que la liberté soit un *fait*. Pour l'observation pure et la métaphysique scientifique, elle n'existe pas ; en effet, la *psychologie exacte* ne trouve dans l'activité volontaire que le cycle mécanique suivant : représentation, plaisir, désir, volition. Si donc nous statuons la possibilité de volitions soustraites à ce mécanisme, c'est par un jugement reposant sur une conviction morale que nous ne pouvons sacrifier. En effet, ce cycle est interrompu sur un point, à savoir le point de vue auquel le sujet agissant se place dans " l'appréciation „ (Werturteil). Il établit dans les choses une hiérarchie de " valeurs „ (Werte) qui peut être tout autre que l'ordre des " représentations, „ lequel est soumis à la nécessité. Le rang assigné aux choses dans cette hiérarchie dépend du but propre de la personnalité, et un motif ne peut être absolument déterminant pour cette dernière que dans la mesure où il sera conçu comme indispensable à la réalisation de cette fin.

En s'affirmant ainsi comme une *fin dernière* ou absolue ⁽¹⁾, un " *Selbstzweck*, „ la personnalité, sent le besoin de pouvoir compter sur un Absolu qui demeure immuable sous le flux des phénomènes, et lui garantisse cette réalisation. Elle ne peut légitimer ses prétentions devant sa propre pensée que dans la mesure où son activité est l'expression d'une *loi absolue*. C'est la soumission personnelle à cette loi absolue qui fonde la liberté morale, qui donne à l'homme le droit de se considérer lui-même comme une fin dernière, et non comme un simple moyen, qui fait son " caractère intelligible „ ou " nouménal, „ et le rattache ainsi au monde supersensible. Herrmann reproduit ici les idées de Kant

(1) Voir p. 45.

sur le principe de l'*autonomie* de la volonté qui est pour lui le vrai contenu de la loi morale. La pensée doit reconnaître dans ces affirmations morales une limite infranchissable; elle se trouve ainsi placée devant une antinomie irréductible. D'un côté l'homme est un chaînon de la série des causes et des effets, de l'autre il s'élève au-dessus d'elle et prétend s'opposer à elle comme étant d'une autre nature. Cette antinomie se résout pratiquement mais demeure tout entière pour la connaissance théorique. La clef du problème du monde ne se trouve que dans le mot " personnalité. „

La conclusion à laquelle nous arrivons ainsi rend seule possible une notion vraiment supranaturaliste de Dieu. En effet, tant que l'idée du souverain bien est empruntée à la nature, la divinité ne peut se distinguer nettement de celle-ci. L'empire absolu de la personnalité sur le monde, voilà le seul souverain bien que l'on ne puisse attendre de la nature comme un produit de son développement. Le Dieu qui veut et réalise ce souverain bien, peut seul être le Dieu éternel et transcendant; il l'est malgré tous les anthropomorphismes ⁽¹⁾. Il n'y a pas d'autre voie pour atteindre un surnaturel qui ne se réduise pas à un travestissement fantastique, ou à une idéalisation esthétique de la nature, comme c'est le cas dans les religions naturalistes.

Pour déterminer les rapports entre la morale et la religion, Herrmann recourt à l'argument moral de Kant, et le développe, mais en lui donnant une forme qui l'expose moins à l'accusation d'eudémonisme.

La dépendance naturelle dans laquelle l'homme se trouve placé semble rendre la tâche morale, c'est-à-dire le plein développement de la personnalité, aussi irréalisable qu'elle est obligatoire. En effet, ce développement, dans ses deux

(1) Quand même, dit Herrmann, on se le figurerait comme il est représenté en tête du vieux recueil de cantiques de Dresde, comme un vieillard, un jeune homme et une colombe.

éléments, la perfection et la félicité, est soumis à certaines conditions indépendantes de la disposition morale, qui ne sont ni impliquées dans la loi morale, ni soumises au pouvoir du sujet moral.

Pour lever cette contradiction, il faudrait que le bien fût la puissance qui gouverne le monde, qu'il pût être considéré comme la force organisatrice, et le monde comme la matière à organiser. Ce rapport n'est pas donné par l'expérience, il n'est pas implicitement renfermé dans la loi morale elle-même, il faut donc qu'il soit donné d'autre part.

C'est dans la foi religieuse qu'il se trouve; c'est elle qui affirme que ce qui *doit* être réalisé, *peut* l'être. Elle naît du choc entre la loi morale absolue et la vie humaine naturelle. Elle est donc intimement liée à la morale, mais en est pourtant indépendante et a sa valeur propre. Herrmann reproche à Kant d'en avoir fait un simple appendice de la morale, d'avoir attribué à la volonté une indépendance abstraite qui est contredite en fait par le sentiment du péché, et à la conscience, le pouvoir d'enfanter spontanément la religion. Cela vient de ce que le philosophe de Königsberg a confondu l'*apriorité* et l'*innéité*. La loi morale est *a priori*, logiquement, c'est-à-dire qu'elle est antérieure et supérieure à toute expérience d'où on aurait pu l'abstraire, mais elle n'est pas *innée*, elle ne devient pratiquement efficace que sous l'influence consciente ou inconsciente de l'idée de Dieu. L'homme n'atteint la vraie indépendance morale que dans le sentiment de sa dépendance à l'égard de Dieu, et cette dépendance peut seule expliquer qu'il puisse entendre et comprendre la voix du bien, au sein même de sa dépendance naturelle. Rationnellement, il n'y a aucun moyen de démontrer que la religion ne soit pas une pure illusion, car elle n'entre pas dans la vie intellectuelle du sujet. La seule démonstration que l'on puisse donner de sa valeur universelle est de montrer qu'elle seule répond aux aspirations et aux besoins de l'esprit moral, en

nière réalité, laquelle nous est certifiée uniquement par le prix (Wert) que nous y attachons, est également réelle pour la connaissance théorique, ce qui vient d'être nié plus haut. La tentative est donc contradictoire et frappée de stérilité.

Et que l'on ne prétende pas exclure la religion au nom de la métaphysique, sous prétexte que cette dernière est seule scientifique. Elle semble l'être parce qu'elle opère avec des notions scientifiques, mais elle ne l'est en réalité pas davantage, car elle est également une " explication pratique „ du monde. En effet, elle part de l'idée d'une nature organisée, d'une âme, d'une chose en soi, et attribue à ces postulats, nés d'un intérêt tout subjectif, une valeur scientifique qui ne revient qu'aux données de l'expérience. Au contraire, dans la religion, ces notions qui, au point de vue théorique strict, restent de purs " concepts limitatifs „ (Grenzbegriffe), sont envisagées sous leur vrai jour, comme des manifestations de la vie de la personnalité. Transportées sur un autre terrain, elles perdent le seul sens qu'il soit possible de leur donner, et engendrent des contradictions.

En somme, pour Herrmann comme pour Ritschl, la métaphysique ne saurait être ni l'auxiliaire, ni l'amie de la religion; analogue à cette dernière par l'impulsion pratique qui lui donne naissance, elle en diffère par le but qu'elle se propose. Donner par la spéculation un caractère de nécessité aux formules de la science et trouver un principe unique d'explication du monde, voilà ce que cherche la métaphysique; assurer à la personne morale la position unique que lui conteste la nature aveugle, et lui garantir la subordination de toutes choses à son but propre, voilà ce que veut la religion. Un mélange de métaphysique et de religion ne se comprend donc que sur le terrain des religions naturalistes où Dieu et la nature se confondent.

Dans tout ceci nous n'avons encore rencontré nulle part l'idée d'Absolu. C'est que, d'après Herrmann, ce concept n'a

aucun sens dans le domaine théorique. La connaissance pure ne saurait le rencontrer nulle part; ce n'est que sur le terrain moral qu'il se présente à nous. Il nous faut donc considérer brièvement les idées de Herrmann sur la morale.

L'idée fondamentale est celle de la liberté. On ne peut dire que la liberté soit un *fait*. Pour l'observation pure et la métaphysique scientifique, elle n'existe pas; en effet, la *psychologie exacte* ne trouve dans l'activité volontaire que le cycle mécanique suivant: représentation, plaisir, désir, volition. Si donc nous statuons la possibilité de volitions soustraites à ce mécanisme, c'est par un jugement reposant sur une conviction morale que nous ne pouvons sacrifier. En effet, ce cycle est interrompu sur un point, à savoir le point de vue auquel le sujet agissant se place dans "l'appréciation" (Werturteil). Il établit dans les choses une hiérarchie de "valeurs" (Werte) qui peut être tout autre que l'ordre des "représentations," lequel est soumis à la nécessité. Le rang assigné aux choses dans cette hiérarchie dépend du but propre de la personnalité, et un motif ne peut être absolument déterminant pour cette dernière que dans la mesure où il sera conçu comme indispensable à la réalisation de cette fin.

En s'affirmant ainsi comme une *fin dernière* ou absolue ⁽¹⁾, un "Selbstzweck," la personnalité, sent le besoin de pouvoir compter sur un Absolu qui demeure immuable sous le flux des phénomènes, et lui garantisse cette réalisation. Elle ne peut légitimer ses prétentions devant sa propre pensée que dans la mesure où son activité est l'expression d'une *loi absolue*. C'est la soumission personnelle à cette loi absolue qui fonde la liberté morale, qui donne à l'homme le droit de se considérer lui-même comme une fin dernière, et non comme un simple moyen, qui fait son "caractère intelligible," ou "nouménal," et le rattache ainsi au monde supersensible. Herrmann reproduit ici les idées de Kant

(1) Voir p. 45.

sur le principe de l'*autonomie* de la volonté qui est pour lui le vrai contenu de la loi morale. La pensée doit reconnaître dans ces affirmations morales une limite infranchissable; elle se trouve ainsi placée devant une antinomie irréductible. D'un côté l'homme est un chaînon de la série des causes et des effets, de l'autre il s'élève au-dessus d'elle et prétend s'opposer à elle comme étant d'une autre nature. Cette antinomie se résout pratiquement mais demeure tout entière pour la connaissance théorique. La clef du problème du monde ne se trouve que dans le mot "personnalité."

La conclusion à laquelle nous arrivons ainsi rend seule possible une notion vraiment supranaturaliste de Dieu. En effet, tant que l'idée du souverain bien est empruntée à la nature, la divinité ne peut se distinguer nettement de celle-ci. L'empire absolu de la personnalité sur le monde, voilà le seul souverain bien que l'on ne puisse attendre de la nature comme un produit de son développement. Le Dieu qui veut et réalise ce souverain bien, peut seul être le Dieu éternel et transcendant; il l'est malgré tous les anthropomorphismes (¹). Il n'y a pas d'autre voie pour atteindre un surnaturel qui ne se réduise pas à un travestissement fantastique, ou à une idéalisation esthétique de la nature, comme c'est le cas dans les religions naturalistes.

Pour déterminer les rapports entre la morale et la religion, Herrmann recourt à l'argument moral de Kant, et le développe, mais en lui donnant une forme qui l'expose moins à l'accusation d'eudémonisme.

La dépendance naturelle dans laquelle l'homme se trouve placé semble rendre la tâche morale, c'est-à-dire le plein développement de la personnalité, aussi irréalisable qu'elle est obligatoire. En effet, ce développement, dans ses deux

(¹) Quand même, dit Herrmann, on se le figurerait comme il est représenté en tête du vieux recueil de cantiques de Dresde, comme un vieillard, un jeune homme et une colombe.

éléments, la perfection et la félicité, est soumis à certaines conditions indépendantes de la disposition morale, qui ne sont ni impliquées dans la loi morale, ni soumises au pouvoir du sujet moral.

Pour lever cette contradiction, il faudrait que le bien fût la puissance qui gouverne le monde, qu'il pût être considéré comme la force organisatrice, et le monde comme la matière à organiser. Ce rapport n'est pas donné par l'expérience, il n'est pas implicitement renfermé dans la loi morale elle-même, il faut donc qu'il soit donné d'autre part.

C'est dans la foi religieuse qu'il se trouve; c'est elle qui affirme que ce qui *doit* être réalisé, *peut* l'être. Elle naît du choc entre la loi morale absolue et la vie humaine naturelle. Elle est donc intimement liée à la morale, mais en est pourtant indépendante et a sa valeur propre. Herrmann reproche à Kant d'en avoir fait un simple appendice de la morale, d'avoir attribué à la volonté une indépendance abstraite qui est contredite en fait par le sentiment du péché, et à la conscience, le pouvoir d'enfanter spontanément la religion. Cela vient de ce que le philosophe de Königsberg a confondu l'*apriorité* et l'*innéité*. La loi morale est *a priori*, logiquement, c'est-à-dire qu'elle est antérieure et supérieure à toute expérience d'où on aurait pu l'abstraire, mais elle n'est pas *innée*, elle ne devient pratiquement efficace que sous l'influence consciente ou inconsciente de l'idée de Dieu. L'homme n'atteint la vraie indépendance morale que dans le sentiment de sa dépendance à l'égard de Dieu, et cette dépendance peut seule expliquer qu'il puisse entendre et comprendre la voix du bien, au sein même de sa dépendance naturelle. Rationnellement, il n'y a aucun moyen de démontrer que la religion ne soit pas une pure illusion, car elle n'entre pas dans la vie intellectuelle du sujet. La seule démonstration que l'on puisse donner de sa valeur universelle est de montrer qu'elle seule répond aux aspirations et aux besoins de l'esprit moral, en

quête de biens moraux, et que la prétention de l'homme à s'élever au-dessus de la nature, rendue légitime par la morale, ne peut être satisfaite que par la religion.

La nature, le monde moral, voilà donc les deux derniers termes auxquels nous ramenons en définitive toutes choses, et il faut déjà toute l'énergie de la conviction morale pour maintenir ce dualisme en face de la nécessité qui semble régner seule dans l'univers. Une métaphysique qui voudrait le faire disparaître en prétendant expliquer les vérités morales ou les démontrer logiquement, est à la fois immorale et irréligieuse, car les expliquer c'est les nier. C'est considérer la loi morale comme une branche de la loi naturelle, et la nature comme la suprême réalité. Au contraire, dans la conception chrétienne, c'est *ce qui doit être* (das Seinsollende), le royaume de Dieu, ou l'organisme des esprits moraux, qui est la suprême réalité, et la nature y est entièrement subordonnée. C'est dans cette subordination complète que se résout pour la foi l'opposition des deux termes.

Comprendre un fait au point de vue scientifique signifie le ramener à sa loi, en reconnaître la nécessité; comprendre un fait au point de vue religieux signifie y reconnaître une dispensation de Dieu, une manifestation de ses intentions à notre égard. Au contraire, le déduire métaphysiquement de l'essence, de la nature de Dieu, dont on prétend avoir acquis une certaine connaissance par d'autres moyens, c'est ruiner la confiance religieuse et non l'affermir. Le besoin pratique qui a donné naissance à la métaphysique est pleinement satisfait par la conception religieuse; la métaphysique doit donc se réduire à n'être qu'une théorie de la connaissance.

Si nous nous demandons ce qui résulte de ce qui précède pour la théologie naturelle, nous voyons que, d'après Herrmann, elle ne peut avoir aucune valeur scientifique et ne saurait être d'aucun secours à la théologie chrétienne pour appuyer sa construction. En effet, elle opère soit avec des

formes de notre entendement qui, étant de simples moules sans contenu, ne nous donnent par elles-mêmes aucune connaissance, soit avec des concepts nés de besoins pratiques qui ont leur valeur comme convictions personnelles indispensables, mais n'en ont aucune au point de vue scientifique.

Sans doute, le spectacle de la nature nous oblige à la concevoir comme le produit d'une intelligence, mais aucune science ne pourra nous apprendre si cette intelligence a poursuivi un but final et suprême ou n'a pas plutôt été poussée à produire certaines formes par une nécessité intérieure analogue à l'instinct. Dans cette dernière supposition, il ne serait nullement nécessaire de lui attribuer la sagesse; combien moins une sagesse parfaite et douée de tous les attributs nécessaires à la perfection de son produit.

§ 2. — LIPSIUS.

Lipsius ⁽¹⁾ admet avec Kant que nous ne connaissons que des phénomènes; sans les produire arbitrairement puisqu'ils nous sont donnés dans certaines relations fixes et indépendantes de notre subjectivité, nous les saisissons dans les formes à priori de notre organisation psychique.

Mais la limitation même de notre expérience nous oblige à supposer un *chose en soi*. Ce terme peut être pris dans un sens empirique, comme *la chose en dehors de nous*, que nous saisissons bien réellement au moyen de nos représentations, soit dans un sens métaphysique ou "transcendental", comme un "noumène." Cette dernière notion de "l'objet transcendental", est tout simplement l'expression de l'idée que l'objet phénoménal n'est pas une pure représentation de notre esprit; elle n'a pas d'autre contenu. Telle est la vraie pensée de Kant

(1) Lipsius. *Dogmatique*, 2^e éd. — *Dogmatische Beiträge. Jhb. f. prot. Theol.*, 1878. — *Neue Beiträge zur wissenschaftl. Grundlegung der Dogmatik. Jhb. f. prot. Theol.*, 1883. Réunis en 1 volume intitulé *Philosophie und Religion*, 1883.

et il faut se garder de comprendre son " idéalisme transcendantal „ dans le sens du réalisme de la scolastique.

D'après Leibnitz, la connaissance sensible ne nous fait connaître que les apparences des choses, l'entendement nous les fait connaître telles qu'elles sont. Kant nie, au contraire, toute connaissance d'objets purement " intelligibles. „ La condition nécessaire de toute connaissance est l'*intuition sensible*. Mais ne peut-on concevoir une autre intuition qui nous révélerait d'autres noumènes, des " noumènes au sens positif „ et non plus seulement des objets pensés ? Cette notion toute problématique devient concrète dans la connaissance par la raison pratique ; c'est celle d'une cause " intelligible „ productrice des phénomènes qui tombent sous notre observation. De tels " noumènes „ sont Dieu, l'âme, le monde supersensible.

Kant ne conteste pas à la raison le droit de conclure du monde des phénomènes à des principes absolus, cette conclusion est même pour lui une nécessité de notre pensée.

Il ne défend même pas d'appliquer à ces principes les catégories de causalité et de substance ; il conteste seulement qu'elles puissent nous procurer une connaissance véritable. Sans principes a priori nous ne pouvons tirer des connaissances véritables de la matière qui est fournie a posteriori à notre sensibilité, mais il n'en résulte nullement que ces formes aprioristiques puissent nous procurer à elles seules, sans aperception empirique, une connaissance objective de ce qui échappe à toute intuition. C'est à cause de l'ordre qui règne dans notre pensée et de l'ensemble de lois qui la régissent, que nous supposons partout de l'ordre et des lois fixes. Cette supposition se trouve de fait confirmée à chaque instant par l'expérience. Les relations objectives des choses entre elles exercent une contrainte sur la liaison de nos représentations ; cependant nous transportons inconsciemment en elles notre activité et notre sensibilité. Les caté-

gories de la substance et de la causalité, les antithèses du possible et du réel, de la matière et de la forme, ne peuvent s'expliquer que comme interprétations des rapports des phénomènes entre eux par les rapports de notre moi vivant avec le non-moi. Comme elles dérivent toutes de l'intuition de l'espace, elles ne sont valables que jusqu'aux limites de l'être fini. Il ne s'en suit pas qu'elles ne soient pas fondées sur des rapports réels entre le "moi transcendantal," et les "noumènes," mais seulement que ces rapports objectifs ne sont pas cognoscibles.

Dans la connaissance du sujet lui-même, il faut distinguer la conscience immédiate du "moi transcendantal," qui m'apprend son existence (Dasein), et la conscience empirique du moi, qui m'en fait connaître l'état actuel (Sosein). Cette "conscience transcendentale," ne peut qu'être *vécue*, elle ne saurait devenir objet de savoir. Nous pouvons bien étudier les lois du "moi empirique," et chercher à comprendre psychologiquement leur nécessité, mais, quant à l'être spirituel lui-même, nous ne pouvons le connaître autrement qu'il ne nous est donné, c'est-à-dire dans la conscience immédiate, primitive, que nous avons de nous-mêmes comme d'un sujet vivant et actif.

Cette conscience oppose le moi à trois classes d'objets : ceux de l'expérience externe, ceux de l'expérience interne et les objets de raison, c'est-à-dire les formes et les lois de tous les phénomènes, tant intérieurs qu'extérieurs. Elle peut se ressentir, elle ne peut se définir ni se communiquer et n'est par conséquent pas explicable.

Nous nous trouvons donc devant une dualité, celle du moi conscient et des phénomènes. Nous ne pouvons ramener la série des actes conscients à celle des phénomènes qui apparaissent dans l'espace, ni l'inverse. Nous pouvons *supposer* ou *postuler* cette *unité* supérieure, mais sans savoir si elle est ou non dans l'espace, si elle est identique à la totalité de

l'être ou si elle est avec le monde dans une relation analogue à celle du moi transcendantal avec le monde des phénomènes.

Dans les deux hypothèses, nous abandonnons le terrain scientifique par un acte d'imagination créatrice.

De là naissent deux conceptions toutes différentes. Dans la première, on cherche à résoudre la dernière dualité de la connaissance par une métaphysique soit disant *immanente* qui ne peut aboutir qu'au matérialisme ou au panlogisme. Dans la deuxième, où les motifs pratiques jouent un rôle prépondérant, le monde de l'esprit est considéré comme un mode d'être essentiellement supérieur à la nature matérielle et l'on cherche à se former une conception de l'univers qui rende compte de leurs rapports.

Dans une série d'études magistrales que M. Gretillat a traitées d'une manière plus spirituelle que juste, de "duel au logogriphe,, Lipsius combat cette "métaphysique immanente,, représentée par Biedermann, qui croit atteindre la vraie essence des choses en réduisant toutes les données de l'expérience externe et interne à leur résidu logique.

D'après le dogmaticien de Zürich, la "raison absolue,, en Dieu, la "raison objective,, dans les choses, et la "raison subjective,, en nous, sont identiques. Cette raison absolue nous devient immanente, par notre pensée, et le rapport religieux est une vérité logique, un "résultat exact de la philosophie de la religion,, avant d'être affaire de sentiment et de volonté. ("Eine exakt religions-philosophische Aussage.,") Il y a, par conséquent, une vraie connaissance spéculative de Dieu, puisqu'il est dans notre raison. La conscience religieuse se trompe lorsqu'elle objective son expérience religieuse; qu'elle hypostasie la nécessité logique et lui prête une existence distincte du monde et du sujet lui-même (!).

(!) Cf. A. Gretillat. *Exposé de théologie systématique*, t. 1, p. 98-100.

La vraie métaphysique doit rechercher dans ce contenu subjectif de conscience la vérité logique objective.

Lipsius fait remarquer que c'est supprimer l'un des termes de la dualité au lieu d'en trouver l'unité, et réduire l'objectivité du rapport religieux à une pure illusion ; car rien ne prouvera que cette " logique immanente „ soit autre chose qu'un fait psychologique, une expression de la régularité (*Gesetzmässigkeit*) propre à notre vie spirituelle. Pour lui, au contraire, le rapport religieux entre Dieu et l'homme ne peut pas se prouver logiquement ; il n'est réel que pour la foi et l'expérience qui en résulte.

Nous nous sentons intérieurement contraints à nous élever au-dessus du monde, vers un être infini et éternel dont nous sommes dépendants, et à rapporter cette élévation même à une révélation de Dieu dans l'esprit humain. Mais on ne peut prouver scientifiquement qu'il en soit ainsi ; on ne peut procéder qu'indirectement, en montrant qu'une conception qui se fonde sur la croyance à la réalité des idéaux religieux garantit mieux la valeur des faits moraux, la dignité de notre esprit vis-à-vis de la nature, et rend compte par conséquent de la totalité de nos expériences, intérieures et extérieures, tandis que l'explication mécanique du monde ne rend compte que d'une classe d'expériences en méconnaissant l'autre. Mais, comme cette valeur absolue des faits moraux ne peut être démontrée à celui qui ne la sent pas, une telle conception ne peut être qualifiée de science au sens strict ; elle n'est qu'un système philosophique, une manière d'envisager l'univers (*Weltanschauung*).

Lipsius insiste beaucoup sur le caractère intime, immédiat, personnel et en même temps réel du rapport religieux entre Dieu et l'homme ; il l'appelle quelque part " le mystère de la religion ; „ c'est une révélation intérieure sans laquelle la révélation extérieure ne pourrait être appropriée. A ce titre, il peut, malgré le caractère critique de son esprit, être appelé

le mystique du néokantisme, car les autres théologiens dont nous exposons les idées ne peuvent admettre un tel contact direct entre l'âme humaine et Dieu. Ils croiraient diminuer par là l'autorité de la révélation chrétienne historique.

Cet Être absolu qui se révèle ainsi à l'homme par le sentiment religieux de dépendance, peut être envisagé au point de vue philosophique et au point de vue religieux (¹).

Pour former la notion philosophique de Dieu, la réflexion travaille sur l'expérience religieuse primordiale de la dépendance et lui reconnaît un caractère *absolu*. Le besoin d'unité pousse notre pensée à s'élancer au delà de l'expérience et à former la notion abstraite de l'Absolu en hypostasiant les catégories de causalité, d'unité et de nécessité. La spéculation philosophique prend ensuite cette notion comme son principe fondamental et oublie qu'il ne peut être atteint qu'en abandonnant le terrain strictement scientifique. Les catégories de l'entendement, ainsi étendues au delà de la réalité, et appliquées au rapport entre le principe premier et le monde, au lieu de l'être aux rapports des choses entre elles, prennent un sens tout nouveau et absolument sans analogie. Il faut donc se rendre compte qu'une conception du monde qui repose sur la notion d'Absolu est scientifiquement indémontrable et n'explique rien. Cet Absolu est déterminé par rapport à l'Être comme substance absolue, par rapport au temps et à l'espace comme éternel et spirituel, par rapport à l'ordre nécessaire du monde, comme principe idéal, Idée, Raison objective. La réflexion philosophique lui rapporte enfin toute finalité et le détermine ainsi comme Cause finale ou Sujet absolu. Cette dernière détermination implique à la fois sa transcendance et son immanence et renferme la vie créatrice, l'Idée ordonnatrice, l'esprit directeur de toutes choses.

De l'autre côté, nous trouvons l'*idée religieuse* de la divinité

(¹) Cf. Lipsius. *Dogmatik*, 2^e édit. *Die Lehre von Gott*, p. 184 sq.

qui, par le développement de l'humanité, va se purifiant et se spiritualisant toujours plus jusqu'à aboutir à l'idée théiste du Dieu personnel. Cette notion de la personnalité divine n'est nullement un résultat philosophique, elle est une déclaration de la foi et doit exprimer la conviction que notre vie consciente et libre est une image finie de la vie divine. C'est donc une expression du rapport entre Dieu et le moi humain, et non une vérité métaphysique. Dire " Dieu est personnel „ c'est dire " j'ai avec Dieu une relation de personne à personne. „ En dehors du rapport religieux, la personnalité de Dieu n'est qu'une expression figurée empruntée à l'analogie humaine. La langue religieuse est, d'une manière générale, une langue nécessairement imagée. Si on voulait l'appeler à cause de cela " poésie „, il faudrait se rappeler qu'une image poétique qui nous donne une vue d'ensemble peut être plus vraie qu'un " savoir exact „ qui ne nous donnerait que des vérités fragmentaires. L'entendement a un plein droit de critiquer le caractère inadéquat de nos représentations religieuses, mais cette critique ne peut jamais porter atteinte à ce qui est le nerf du sentiment religieux, la réalité objective du rapport entre Dieu et l'âme. Ces images sont la seule forme sous laquelle la réalité divine se laisse saisir par nous ; il est légitime de constater ce qu'elles ont d'insuffisant, mais vouloir les réduire en théorèmes logiques et exacts c'est non atteindre leur contenu réel, mais les évider et les rendre insaisissables et fictives.

Il y a donc deux mythologies possibles, celle des *images* et celle des *abstractions* ; on tombe dans la première en tenant compte exclusivement de l'idée religieuse de Dieu, dans la seconde en ne tenant compte que de l'idée philosophique. On comprend désormais le conflit séculaire entre ces deux idées de la divinité ; leurs contradictions positives sur certains points nous montrent qu'il est impossible à notre esprit fini de se faire une connaissance théorique adéquate de Dieu.

Les dogmaticiens qui veulent absolument arriver à identifier ces deux idées, sont obligés de donner dans leur théologie la première place à la causalité absolue, parce qu'elle est le point de rencontre de la doctrine philosophique et de la doctrine religieuse de Dieu. Mais cette prédominance du point de vue causal, conduit à compromettre la liberté humaine. C'est ce qui amène Herrmann à prétendre qu'au fond les deux idées ne se rapportent pas au même objet, que le Dieu de la métaphysique et le Dieu de la religion sont entièrement différents, le premier étant une idole, le second le vrai Dieu. Lipsius le combat sur ce point, mais reconnaît que le premier peut être opposé au second comme étant la seule notion scientifique. En effet, l'un et l'autre sont deux "intuitions idéales formées „ au moyen du matériel de représentations que nous ont fournies „ ni l'expérience externe et interne, „ des postulats qu'une nécessité intérieure de notre esprit nous force à émettre.

Nous appliquons ensuite à ces représentations idéales les formes de l'entendement pour voir si elles ne renferment pas de contradictions. Si la représentation n'en renferme pas, elle est claire, mais il n'en résulte pas encore qu'elle soit vraie. La formule à laquelle on arrive ainsi n'est pas une solution du problème, elle n'est que l'expression plus ou moins adéquate de sa donnée.

Lipsius ne veut donc pas que l'on oppose l'idée philosophique et l'idée religieuse de Dieu et se défend énergiquement de statuer une dualité irréductible entre la tête et le cœur. Voici comment, dans une page excellente, il résume leurs rapports ⁽¹⁾ : " Biedermann, dit-il, me reproche de restaurer comme postulat religieux l'idée d'une personnalité absolue, ou d'un type (Urbild) de la vie spirituelle parfaite, „ après l'avoir dissoute par ma critique; au contraire, il n'a „ aucune objection à ma restauration toute semblable de la „ notion de l'Absolu.

⁽¹⁾ *Abbücher f. protest. Theol.*, 1878, p. 620-621.

„ Cela se comprend au point de vue de quelqu'un qui
„ considère l'idée de l'esprit absolu comme le résultat d'une
„ recherche métaphysique exacte, et l'idée de la personnalité
„ divine, au contraire, comme une représentation purement
„ sensible. Je crois pourtant avoir montré que la formation
„ de ces deux idées offre une très grande analogie. Dans
„ les deux cas nous avons une intuition idéale qui dépasse
„ le domaine de notre connaissance. Dans les deux cas, le
„ contenu réel que l'on rattache à l'une et l'autre idée est
„ obtenu *via eminentiae*, c'est-à-dire emprunté par une ana-
„ logie consciente ou inconsciente, à la vie spirituelle de
„ l'homme. Dans les deux cas, enfin, l'on a au moins l'inten-
„ tion, en développant avec réflexion ces deux idées, d'exclure
„ *via negationis* ce qui tient au caractère fini de l'esprit. La
„ différence est double : 1° L'idée de l'esprit absolu est issue
„ de la spéculation philosophique, l'idée de la personnalité
„ absolue, de la spéculation religieuse; celle-là du besoin de
„ poser un dernier principe d'unité de l'esprit et de la nature,
„ celle-ci du besoin d'affirmer la liberté de l'esprit humain
„ vis-à-vis de la force aveugle de la nature. 2° La spéculation
„ philosophique a pour intérêt dominant de sauvegarder la
„ complète transcendance de l'Absolu au-dessus de tout ce
„ qui est soumis au temps et à l'espace, même au risque de
„ compromettre le postulat religieux d'un rapport personnel
„ entre Dieu et l'homme. Au contraire, la spéculation reli-
„ gieuse a tout intérêt à donner pleine satisfaction précisé-
„ ment à ce dernier postulat, même au risque de porter une
„ atteinte réelle ou apparente à la transcendance absolue de
„ Dieu. J'ai cherché à montrer que les deux séries d'affirma-
„ tions, quoique distinctes dans leur point de départ et dans
„ leur intention, doivent pourtant coïncider dans leurs résul-
„ tats, et qu'une conception, vraiment une, du monde ne
„ peut être atteinte qu'à cette condition..”

En somme, toutes les affirmations que l'on peut énoncer au

sujet de l'Être Absolu sont figurées et par conséquent inadéquates dans la mesure où elles sont positives, mais négatives dans la mesure où elles sont adéquates, c'est-à-dire qu'elles expriment comment nous ne devons pas penser l'Absolu mais non comment nous devons le penser. L'absolu est une notion essentiellement négative, un "*Grenzbegriff*," un "concept limitatif." Si je conçois le principe de tout être comme un esprit personnel, c'est par suite d'une "appréciation," (*Werturteil*) que je porte sur les rapports de l'esprit humain et de la nature. Car, logiquement, l'unité supérieure à l'esprit et à la nature pourrait être un 3^e principe (l'indifférence absolue). Dans les expressions "intelligence absolue," "volonté absolue," les mots "intelligence," "volonté," sont empruntés, *via eminentiae*, à l'esprit humain, et sont par conséquent figurés; par le prédicat "absolu," on fait abstraction *via negationis* de tout ce qui fait la limitation de notre pensée et de notre volonté.

La psychologie joue chez Lipsius un assez grand rôle. Il demande que l'on recoure à elle pour déterminer exactement les lois des phénomènes religieux et moraux. Il conteste que soumettre ces phénomènes à une étude théorique soit, comme le prétend Herrmann, en compromettre la valeur absolue. Sans doute une telle étude ne peut créer les convictions, elle peut seulement les ramener à leurs causes, c'est-à-dire à la *contrainte pratique* (1) que ressent le sujet, autrement dit, à l'axiome qui s'impose immédiatement à lui avec une évidence toute morale. Etant donnée cette certitude immédiate, que nul raisonnement n'a le pouvoir de produire, ni le droit de contester, toutes les représentations religieuses en naissent d'une manière régulière, d'après les lois de la psychologie. Cette genèse peut être objet d'étude scientifique et doit être soumise par l'entendement à une exacte critique. Une métaphysique qui veut tenir compte de tous les faits doit tenir compte aussi de ces "contraintes pratiques."

(1) *Praktische Nötigung.*

Si elle veut rester rigoureusement scientifique, elle se contentera de constater leur existence sans remonter au delà et conclure à celle de l'objet auquel elles se rapportent. Au contraire, cette contrainte intérieure, cette évidence morale, prennent, lorsqu'on se soumet à elles, le caractère " d'expériences du supersensible, „ et peuvent devenir le point de départ d'une conception théorique de l'univers par laquelle le sujet moral et religieux cherche à ramener à l'unité l'ensemble des réalités qui lui sont certaines.

En effet, il est faux de prétendre avec Herrmann que les deux voies par lesquelles nous pouvons arriver à la certitude de la réalité d'un objet, à savoir d'une part l'expérience raisonnée, de l'autre la contrainte pratique et la foi qu'elle fait naître, nous conduisent à deux réalités différentes; que le monde des "faits qui peuvent être expliqués „ (erklärbare Welt) et celui des faits qui ne peuvent être que "vécus „ (erlebbare Welt) n'aient rien à faire ensemble. Alors ce qui serait vrai dans l'un pourrait être faux dans l'autre ! Deux choses pourraient coexister et pourtant s'exclure ! La "réalité explicable „ présuppose toujours la "réalité vécue; „ cette dernière est le domaine de la foi et ne peut être isolée du sujet vivant qui l'a expérimentée, sans être aussitôt modifiée dans son essence.

Il n'est pas juste de dire que nos " jugements théoriques „ ne puissent se rapporter qu'à la première, et que la seconde soit exclusivement réservée aux " appréciations „ (Werturteile). La distinction de ces deux classes de jugements est juste, mais l'application qu'en fait Herrmann ne l'est pas. D'un côté, en effet, la certitude immédiate de mon existence, de ma liberté, de l'obligation morale, n'est pas une " appréciation, „ c'est un *fait d'expérience* inséparable de ma propre existence. De l'autre, les " appréciations „, qui se fondent sur la valeur d'un objet, sur le prix que j'y attache, sont des propositions qui peuvent être fausses, et qui, en tout

cas, ne renferment pas en elles-mêmes la garantie de leur objectivité.

Réduire les vérités religieuses à des "Werturteile", que l'on affirme, parce qu'on en a besoin, c'est tomber dans le subjectivisme de Protagoras. Il faut au moins distinguer entre les "appréciations", "nécessaires", et "accidentelles", celles qui sont inséparables de la certitude de notre existence personnelle, et celles qui servent aux désirs et aux fins particulières du "moi empirique." Les premières sont celles qui ont un caractère *moral* et par conséquent *nécessaire*, les secondes sont celles qui reposent sur le plaisir et la douleur. Ritschl et Kaftan donnent à tort à ces dernières le rôle prépondérant dans la religion, tandis que Herrmann accorde, avec raison, la grande importance aux premières. En effet, une religion qui offre à l'homme des biens moraux peut seule se légitimer devant la pensée. Le christianisme promet à ses fidèles le bonheur par la communion avec Dieu. Mais la réalité de cette communion ne nous est garantie que dans la mesure où elle se manifeste en nous comme une force pour la réalisation de notre destination morale. Sans ce critère, on tombe dans le mysticisme panthéiste. Sans doute l'essentiel dans le rapport religieux est la relation avec Dieu, et non, comme dans la théologie de Ritschl, la position que l'homme prend vis-à-vis du monde, la domination sur la nature (*Herrschaft über die Welt*). Mais, dans ce sentiment de sa "dépendance intelligible, „ le croyant trouve la "liberté pratique „ vis-à-vis du monde.

L'idéal de la moralité c'est la "liberté intelligible „ régissant absolument chaque acte du "moi empirique." Dans la religion, nous reconnaissons que cette liberté ne peut être atteinte que par la dépendance absolue de Dieu, à chaque instant, et que notre activité dans le monde n'a de valeur que dans la mesure où elle est une expression de notre vie en lui.

Il faut donc distinguer dans la religion deux choses : 1° les “*contraintes pratiques*” „ intérieures qui nous y poussent ou la *foi* ; 2° les *expériences intimes* qui résultent du rapport religieux ou la *piété* (Frömmigkeit dans le sens de Schleiermacher). “C’est dans cette alternative de foi et d’expérience „ religieuse que s’écoule la vie religieuse ; par elle, l’esprit „ personnel s’élève au-dessus du monde et, en Dieu, devient „ libre vis-à-vis de lui ; d’un autre côté, dans cette liberté „ même, il prend immédiatement conscience de sa dépendance à l’égard de Dieu (¹). „

Telle est la seule solution possible du rapport entre Dieu et l’homme ; essayer de la résoudre métaphysiquement c’est se condamner à tomber soit dans le déisme, soit dans le panthéisme. C’est le christianisme seul qui nous donne cette solution. Cependant Lipsius admet que, même en dehors de la révélation chrétienne, les enseignements de l’histoire et de la conscience permettent de se former une conception morale et religieuse de l’univers. On est conduit à reconnaître que l’explication causale et mécanique, seule accessible à l’expérience externe, n’épuise pas la réalité, et que l’explication téléologique doit être maintenue à côté d’elle, malgré les conflits irréductibles qui peuvent naître entre ces deux points de vue dans le détail. Un philosophe qui tente une explication causale du monde, mais veut tenir compte de tous les phénomènes de la vie de l’esprit, et en particulier des faits moraux et religieux, se sentira contraint à se représenter le dernier principe de l’esprit et de la nature comme une volonté consciente, dans la mesure où ces faits auront pour sa propre vie une valeur pratique.

En somme, on voit que Lipsius écarte la métaphysique

(¹) « In der Wechselbeziehung von Glaube und Frömmigkeit verläuft also das » religiöse Leben als eine Erhebung des persönlichen Geistes über die Welt zur » Freiheit über sie in Gott, und als ein unmittelbares Innwerden seiner Abhängig- » keit von Gott, in der Freiheit von der Welt. » — *Jahrbücher für Protestantische Theologie*. 1885, page 590.

pour des raisons puisées dans la théorie de la connaissance, tandis que Herrmann la dénonce comme un danger pour la morale et la religion. D'un autre côté, tandis que ce dernier élève une barrière infranchissable entre le monde de la foi et celui de la connaissance, jusqu'à prétendre quelque part que l'on peut être à la fois matérialiste et chrétien, Lipsius donne à l'esprit le droit de chercher à se rendre compte intellectuellement de ces réalités auxquelles il a été conduit par une conviction pratique. Rien ne peut suppléer pour lui à cette évidence primordiale qui est toute personnelle et incommunicable. Mais, une fois ce point de départ donné, la raison reprend tous ses droits et peut critiquer la formation des notions religieuses, si elle n'est pas conforme à ses lois. Une fois les réalités du monde supersensible saisies par la foi, il devient possible d'élever un système qui embrasse dans son unité tous les faits donnés.

§ 3. — RITSCHL.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, Ritschl a abandonné la théorie kantienne de la connaissance pour se rattacher à Lotze (*). Tout se résout pour lui en phénomènes et en associations d'idées.

Au milieu de la succession de nos états intérieurs, nous trouvons l'unité de notre conscience psychologique et nous en concluons à l'unité de notre être. Mais cela ne suffit pas pour en garantir la réalité.

Le monde des phénomènes ne doit pas être opposé à un monde intelligible. Nous sommes forcés de supposer des

(*) Cf. Wegener. *Die philosophische Grundlage der Ritschl-Herrmannschen Theologie*, Jhb. f. prot. Théol., 1884, II.

A. Gretillat. *Revue de Théol et de Phil. de Lausanne*, 1884, 3^e-4^e cahier, Ritschl et sa théorie de la connaissance.

A. Ritschl. *Rechtfertigung und Versöhnung*, t. III. — *Theologie und Metaphysik*. — *Geschichtliche Studien zur christl. Lehre*, v. Gott., Jhb. f. deutsche Théol., X, 1865. Thikötter. *Darstellung und Beurteilung der Theologie A. Ritschl's*.

êtres à qui le phénomène apparaît, mais la distinction entre l'apparence et la chose en soi est fausse. Une chose n'a d'existence que dans la conscience de celui pour qui elle existe et qui a la capacité de provoquer son apparition. On ne peut distinguer le dehors du dedans, la matière de la forme ; tout est à la fois subjectif et objectif. La notion de l'objet est le résultat d'une série d'aperceptions répétées qui laissent dans la mémoire une image ; par l'abstraction nous faisons de cette image une sorte de substrat qui demeure identique alors même que l'apparence extérieure de l'objet change. Conçue ainsi, la chose en soi se confond avec l'idée générale, le genre, lequel est aussi le produit d'un travail de mémoire et d'abstraction. Or Ritschl est un nominaliste décidé.

L'application de la loi de causalité est une illusion de la conception vulgaire du monde. La catégorie du but domine seule toutes choses. La propriété, le prédicat, l'action que nous percevons, voilà toute la réalité ; il ne faut pas en chercher une autre, comme si ce n'étaient là que des illusions. Il ne peut être question de facultés quiescentes, d'activité *en puissance* ; nous ne connaissons les forces *qu'en acte* et dans une certaine direction.

Kant croyait ne pouvoir connaître le monde qu'au moyen des intuitions de temps et d'espace. Ritschl ne croit pouvoir le connaître qu'en en faisant abstraction. Cette théorie de la connaissance aboutirait à un idéalisme subjectif auquel Ritschl n'échappe qu'en s'abstenant de tirer les conséquences philosophiques de ses prémisses.

Dans divers articles de ses publications théologiques, dans quelques passages de son livre sur *la Justification* et de sa brochure "*Theologie und Metaphysik*„ il présente sur le développement historique de l'idée de Dieu des observations qui ont une importance capitale pour la question de la théologie naturelle. C'est, d'après lui, la théologie pagano-chrétienne

des Pères apologètes, qui a frayé le chemin à cette " fatale combinaison de christianisme et de religion naturelle qui a régné depuis ce moment. „ En effet, ils ont considéré la cosmologie monothéiste de Platon et l'idée stoïcienne de la force législatrice, comme des données universelles de la raison humaine, des prémisses que tout homme qui réfléchit devait nécessairement admettre. Ils ont pris au néoplatonisme la notion de l'Être indéterminé et illimité qui renferme tous les contraires dans une commune indifférence, et n'est au fond que l'idée ou l'ombre du monde. (Autre part, il l'appelle la négation du monde.) Une idée perdant en réalité ce qu'elle gagne en étendue, la plus générale, qui est celle de l'Être, est aussi la moins réelle ⁽¹⁾. L'identifier avec Dieu, n'a pas de sens, car ces deux notions n'ont qu'un point commun, c'est que Dieu n'est pas le monde et que l'Être indéterminé est la négation de toutes les qualités par lesquelles nous connaissons le monde.

Comme il n'y avait rien à en tirer, on y a introduit arbitrairement, au moyen des arguments cosmologique et téléologique, la notion de cause première, puis enfin celle de but dernier, pour l'élever à la personnalité. " Enfin l'on a rattaché „ à cette personnalité tout le contenu concret de l'idée chrétienne de Dieu, sans pouvoir néanmoins en unir par un „ lien nécessaire l'élément métaphysique (la pensée qui se „ pense elle-même), aux éléments religieux (la révélation et „ l'amour pour l'homme) ⁽²⁾. „

Un autre facteur a été l'influence d'Aristote ⁽³⁾ dont le postulat métaphysique de l'Acte pur diffère de l'idée religieuse de Dieu plus encore qu'elle ne lui ressemble. En effet, l'Acte pur ne peut ni aimer l'homme ni provoquer en lui une adoration quelconque. Il serait bien plus juste de le rappro-

⁽¹⁾ Ritschl. *Theol. und Metaphysik*, p. 23.

⁽²⁾ Ritschl. *Rechtfert. und Versöhnung*, t. III, p. 493.

⁽³⁾ *Theol. und Metaph.*, p. 8.

cher du Destin, cette puissance supérieure aux dieux eux-mêmes, qui, loin d'être un pressentiment du Monothéisme, est en réalité la négation de toute religion.

Ritschl retrouve l'idée néoplatonicienne dans la notion philosophique de l'Absolu, qu'il critique de la manière suivante en opposition à M. H.-R. Frank d'Erlangen qui la prend comme base de sa dogmatique.

Frank avait défini l'Absolu : " ce qui est *en soi*, *par soi* et *pour soi-même* „ (Insichselbstsein, Durchsichselbstsein, Fürsichselbstsein), affirmant qu'il n'y a pas de notion plus positive. Ritschl, recourant à l'étymologie, fait remarquer qu'*absolutus* signifie " ce qui est détaché de tout „, " ce qui n'a aucune relation avec quoi que ce soit „, L'Absolu est donc *la chose en soi*, l'objet considéré comme l'unité de ses relations, abstraction faite de toutes les qualités par lesquelles seules nous pouvons le connaître. Par une analogie fictive avec la conscience du moi qui se sent un et identique, qui s'affirme comme la cause de ses diverses sensations à la sollicitation des phénomènes, et se reconnaît dans ses aperceptions comme étant son propre but, nous réunissons sous la rubrique de l'*objet*, les phénomènes qui apparaissent dans un espace limité, dans une position et un ordre déterminé.

Ainsi considéré, abstraitement, l'objet est *in se* (Insichselbstsein), *causa sui* et *finis sui*. L'Absolu est par conséquent une notion purement formelle sans contenu réel, " celle d'un objet sans aucune relation avec quoi que ce soit ; „ aussi est-il contradictoire de lui attribuer la personnalité et l'amour qui supposent des relations avec l'homme.

La doctrine des attributs de Dieu chez Philippi fournit un exemple de cet accouplement d'éléments hétérogènes. Dieu y est considéré : 1° comme substance absolue, *a. Éternité*, *b. toute présence* ; 2° comme sujet absolu, *a. Toute puissance*, *b. toute science* ; 3° comme amour saint, *a. sagesse*, *b. justice*, *c. bonté*. C'est là, un agrégat sans unité dont le premier

terme provient du Néoplatonisme, le 2^e de la théorie d'Aristote, le 3^e enfin, ajoute arbitrairement des attributs religieux à une notion métaphysique. C'est de la *théologie naturelle*, et tous les dogmaticiens protestants depuis Mélanchton dans ses Loci, jusqu'à Ritschl (1), un seul, Menken, excepté, n'ont pas fait autre chose, dans leur doctrine générale de Dieu. Schleiermacher lui-même y tombe en consacrant la première partie de sa dogmatique à décrire la conscience religieuse générale dont tout sentiment chrétien présuppose déjà l'existence. La seule chose à faire est de mettre tout simplement de côté, ces stériles notions métaphysiques qui ne peuvent que dénaturer la divinité.

Voilà pour ce qui concerne l'Absolu ou l'idée philosophique de Dieu. Un bref exposé des bases générales du système de Ritschl sera nécessaire pour comprendre ses idées sur la personnalité divine et les arguments cosmologique et téléologique.

A tous ses degrés, la religion consiste à reconnaître la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, ce qui implique une certaine " manière d'envisager le monde et de se juger soi-même dans son propre rapport avec lui. "

Le trait distinctif de cette " conception religieuse du monde " c'est qu'elle repose sur la notion d'un Tout. Comme l'appréciation que l'homme religieux porte sur lui-même, elle est entièrement subordonnée à l'idée de Dieu et varie avec elle. Celle-ci peut donc être définie (2) : " le lien idéal (das „ ideelle Band), qui, dans toute religion, unit la conception „ du monde particulière à cette religion, avec la destination „ que l'homme s'attribue au sein de ce monde. " C'est en raison de ses attributs de puissance et de personnalité spirituelle que l'idée de Dieu peut fonder ce rapport. En effet, la religion naît du contraste que l'homme aperçoit entre sa

(1) *Rechtfert. und Versöhnung*, t. III, p. 62.

(2) *Loc. cit.*, p. 173.

position de dépendance au sein de la nature, et la conscience qu'il a de sa dignité spirituelle. Il cherche dans le secours puissant de Dieu l'affranchissement de cette dépendance, et dans la personnalité de Dieu l'assurance de sa propre parenté avec Lui. Ritschl appelle donc la religion " une loi pratique de l'esprit humain (1), „ " l'organe par lequel il s'affranchit, avec l'aide de Dieu, de sa dépendance naturelle. „

C'est la seule fonction spirituelle qui le conduise à ce but. En effet, dans les autres, il ne peut voir en soi qu'une partie " *quantitativement* „ distincte de la série indéfinie des êtres. Seule la conception religieuse lui permet de s'opposer " *qualitativement* „ à ce qui est en dehors de lui, non comme une partie à d'autres parties, mais comme " *un tout* „ (ein Ganzes) à un autre tout. L'idée du monde considéré comme un Tout organisé a donc une origine religieuse; elle dépasse l'expérience, laquelle ne nous donne qu'une série indéfinie dont nous ne rencontrons jamais le terme, et ne s'explique qu'au point de vue téléologique. Or c'est ce point de vue qui domine dans la religion, quoique son influence soit moins sensible dans les religions de la nature.

La connaissance scientifique et philosophique poursuit un tout autre but; elle a pour objet les lois générales de la nature et de l'esprit. S'il fallait admettre, comme la philosophie l'a souvent prétendu, qu'il lui est non seulement abstraction possible de découvrir la loi suprême de l'Etre, mais qu'elle y arrive d'une manière nécessaire, il y aurait de fait un conflit irréductible entre la science et la religion. Mais, dès que la science envisage le monde comme un Tout et prétend avoir découvert la loi suprême de laquelle il peut être déduit, elle est infidèle à sa méthode de connaissance exacte, s'abandonne à l'intuition imaginative, et obéit en réalité à un mobile religieux. C'est donc religion contre religion, et non science contre religion.

(1) *Loc. cit.*, p. 174.

Ce mélange de deux procédés de connaissance hétérogènes, la " connaissance religieuse " et la " connaissance théorique " est plus qu'évident dans la philosophie hellénique où l'imagination joue un si grand rôle. De là aussi le conflit nécessaire entre cette philosophie et la religion hellénique, conflit qui devait amener la ruine de celle-ci.

Le matérialisme contemporain, qui offre tant d'analogie avec certaines cosmogonies païennes, le panthéisme qui veut élever, à force d'imagination, la loi d'un des domaines de la réalité (loi mathématique, biologique, esthétique ou logique) au rang de loi universelle, sont des manifestations d'un besoin religieux égaré. L'idéalisme suppose à tort que les lois de la connaissance régissent également les autres fonctions de l'esprit humain. Mais la volonté et le sentiment ne peuvent être ramenés à l'intelligence; le principe logique de l'identité ne s'applique pas au sentiment, puisque celui-ci peut se trouver affecté à la fois de peine et de douleur, et la contradiction, qui, au point de vue logique, implique la non-possibilité et par suite la non-réalité d'une chose, est nécessaire dans l'appréciation du mal moral. Par conséquent, la religion, dans laquelle les trois facultés de l'esprit sont à la fois en jeu, ne se trouve nullement placée devant l'alternative de se régler absolument d'après les conditions logiques de la connaissance ou de renoncer à elle-même.

Ritschl se pose ensuite la question : A quelles conditions l'idée de Dieu doit-elle pourtant être adoptée par la connaissance théorique, c'est-à-dire être admise comme expression de la loi suprême des choses ? Ces conditions, dit-il, se trouvent formulées dans les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. Dans leur intention primitive, ces preuves ne sont pas destinées à fortifier ou à produire la conviction de la réalité de Dieu. Elles partent de la foi en cette réalité et tendent à montrer que ce Dieu réel et vivant, garant de la dignité spécifique de l'homme, est également la loi suprême du monde.

En effet, ce n'est pas sous forme de connaissance théorique que l'esprit acquiert la certitude de la réalité d'une chose. C'est dans " l'intuition, la mémoire et l'imagination „ ⁽¹⁾ qu'il la saisit, par l'impression de plaisir ou de douleur qu'elle produit en lui et par " le rapport d'action réciproque " qui s'établit entre elle et sa volonté. Une fois cette réalité ainsi saisie, la réflexion logique peut s'y appliquer. De même, c'est " l'activité „ (Wirksamkeit) de Dieu qui nous certifie sa " réalité „ (Wirklichkeit). A l'idée de Dieu correspondent en nous " une affection particulière du sentiment „ et " une impulsion particulière de la volonté. „ Or, ces *expériences* intérieures nous donnent la certitude que nous occupons réellement vis-à-vis du monde, cette position unique dont nous cherchons l'assurance dans la religion. Ce sont donc elles qui rendent impossible de considérer l'idée de Dieu comme une vaine illusion. L'argumentation scientifique joue ici un rôle tout à fait secondaire.

Les arguments cosmologique et téléologique sont destinés à montrer, au moyen de l'idée de Dieu, que le système de la nature est nécessaire et conforme à des lois ⁽²⁾. S'ils semblent atteindre l'idée de Dieu et en démontrer la réalité par une opération logique, c'est, de fait, parce que l'idée religieuse du monde considéré comme un Tout, en est la prémisse tacite. On dit : " Si nous voulons comprendre la nature comme un Tout, nous sommes contraints d'admettre „ une cause première qui domine toutes les causes secondes „ par leurs fins et les fasse rentrer dans l'unité d'un seul „ plan. „ Cette formule renferme deux conclusions qui reposent sur une prémisse commune, savoir que la nature doit être envisagée comme un Tout; or cette prémisse appartient, non à la connaissance théorique, mais à la religion. La science pure ne peut donc atteindre ces deux conclusions.

⁽¹⁾ *Anschauung, Erinnerung und Einbildung.*

⁽²⁾ *Loc. cit.*, p. 183, 186.

Tout ce qu'elle peut affirmer sur le premier point, la causalité, c'est que les choses sont produites par le concours de diverses causes ou forces, et que les lois qui règlent ce concours sont inséparables de l'existence même de ces forces. D'où viennent ces dernières ? A cette question, la science n'a pas de réponse. Quant au deuxième point, la finalité, elle ne peut se refuser à constater que des séries entières de phénomènes sont aussi déterminées par une fin, et semblent se rattacher à un plan général. Mais à ces faits s'en opposent une infinité qui semblent prouver que bien des choses n'atteignent pas leur but ou n'en ont pas. L'expérience à elle seule ne permet donc pas de conclure à l'existence d'une finalité dernière et d'une intelligence suprême qui la poursuit ; les arguments cosmologique et téléologique sont des produits de la conception religieuse du monde, " des réflexions „ par lesquelles le penseur religieux cherche à se rendre „ compte de la correspondance logique entre les notions de „ l'Un et du Tout ('). „

Seul l'argument moral, tel que Kant l'a donné dans la *Critique du jugement*, remplit les conditions formelles requises pour permettre de démontrer que l'idée religieuse de Dieu est une idée scientifiquement nécessaire. Kant lui-même ne l'a pas vu ; il a nié que sa preuve pût être ramenée à aucune forme d'argumentation logique. A son avis, l'idée de Dieu, ce but suprême du monde, qui sert de norme à l'exercice de la liberté, n'a de réalité pour nous que *pratiquement*, c'est-à-dire est objet de foi, conviction de la raison pratique. D'après Ritschl, l'argument moral n'a dans ce cas aucune utilité, il est simplement la constatation d'un fait, à savoir qu'il y a un lien intime entre la croyance qui voit en la moralité le but suprême du monde ou le souverain bien, et la foi religieuse au Dieu qui gouverne le monde. D'ailleurs la foi pratique n'a nul besoin d'une preuve pour

(¹) *Loc. cit.*, p. 188, 189.

croire à la réalité de Dieu ; une preuve s'adresse à la raison pure, et Kant a tort de méconnaître la valeur scientifique de la sienne. Cela vient de ce qu'il se refusait le droit de considérer la volonté et les faits moraux comme des faits d'expérience au même titre que les autres, et croyait devoir distinguer la raison pratique de la raison théorique. Ritschl n'admet pas cette distinction ; d'après lui, la loi morale est la "*loi spécifique de l'esprit*," loi qui peut et doit être reconnue comme telle par la connaissance théorique, aussi bien que les lois propres à tel ou tel autre domaine de la réalité.

Le problème est donc de trouver le principe qui explique la coexistence de ces deux ordres de réalités, la *nature* et l'*esprit*, sans porter aucune atteinte à leur différence spécifique. La religion est la loi pratique d'après laquelle l'esprit personnel affirme vis-à-vis de la nature sa finalité propre. Les religions païennes mélangent la nature et l'esprit et n'atteignent pas leur but ; seul le christianisme assure à l'esprit son caractère spécifique et "surnaturel," (*seine übernatürliche Eigentümlichkeit*), grâce à l'influence puissante que l'idée du Dieu Esprit pur et Créateur exerce sur le sentiment et la volonté de l'homme.

La connaissance théorique se trouve donc placée devant l'alternative suivante : ou renoncer à comprendre la raison et la loi de la coexistence de la nature et de l'esprit, ou reconnaître l'idée chrétienne de Dieu comme étant aussi scientifiquement nécessaire. Dans le premier cas, toute science de la religion, c'est-à-dire toute théologie, serait impossible, et il faudrait renier le besoin impérieux d'unité que ressent notre pensée.

En d'autres termes, une preuve de la nécessité scientifique de l'idée de Dieu, doit s'appuyer sur des données certaines de la vie de l'esprit, données indépendantes de la conception religieuse du monde, et dont la seule explication plausible soit l'hypothèse scientifique de l'idée de Dieu. Or il y a deux

faits évidents, à savoir que, “ dans la connaissance théorique, „ l'esprit traite la nature comme quelque chose qui lui est „ *donné*, et, dans l'activité volontaire, comme un *moyen* pour „ la réalisation de son but qui est en même temps le but dernier du monde (p. 192). „ Sa dépendance relative vis-à-vis de la nature, ne parvient pas à détruire ces prétentions. De deux choses l'une : ou cette position que l'esprit s'attribue est une pure illusion, ou bien, en agissant ainsi, il est dans le vrai et se conforme à la loi suprême de la nature elle-même. S'il en est ainsi, la raison de ce fait ne peut être cherchée que dans une volonté divine qui crée le monde et lui assigne comme fin la fin propre de l'esprit.

Cette adoption de l'idée de Dieu est donc un acte de la connaissance théorique, et non pas seulement de la foi pratique. Par là, la théologie devient possible comme science. Sur cette voie, elle peut débiter de prime abord avec la notion complète de Dieu, volonté personnelle et morale, au lieu de commencer comme la théologie traditionnelle à construire sa notion de Dieu par étages superposés et hétérogènes, à savoir : 1° l'être illimité qui serait la substance de l'univers ; 2° la cause première qu'il n'est nullement nécessaire d'envisager comme personnelle ; 3° la cause finale qui se pense elle-même, mais ne se pense qu'elle-même et reste comme renfermée en soi.

Dès que la théologie traditionnelle prend au sérieux ces prémisses scientifiques de sa doctrine de Dieu, et veut être conséquente, elle donne naissance d'un côté au rationalisme déiste, de l'autre au panthéisme ⁽¹⁾. Être inconséquente est, au contraire, pour elle, le seul moyen de demeurer chrétienne. La distinction des dogmes en *articuli puri* et *mixti* doit donc être rejetée.

Ritschl cherche à montrer contre le panthéisme, et en particulier contre Strauss, que le prédicat de la *personnalité*

(1) Voir Thikötter. *Darstellung und Beurteilung der Theologie A. Ritschl's*, p. 10, 11.

peut, sans contradiction, être appliqué à Dieu. En effet, si le caractère de la personnalité humaine est de se distinguer de ce qui l'entoure, ce qui ne saurait s'appliquer à Dieu, son perfectionnement consiste à s'approprier toujours plus, par la connaissance et la volonté, ce qui n'est pas elle, à le faire sien. Par là, cette personnalité, à l'origine dépendante du non-moi et limitée par lui, le devient toujours moins. Faire rentrer toujours mieux dans le plan de sa vie les impressions inévitables dont elle est affectée malgré elle par les choses, de manière à changer ces obstacles en moyens, telle est la faculté distinctive de la personnalité. Elle triomphe ainsi même du temps, et fait l'expérience de l'éternité. Tout jugement dans lequel on réunit des mots entendus successivement, toute notion dans laquelle on réunit des caractères observés successivement, toute conception du monde dans laquelle on réunit une série d'expériences successives, est déjà une suppression du temps, une manifestation de l'éternité de l'esprit.

Mais cette éternité se manifeste encore plus clairement dans la faculté qu'a la volonté de poursuivre un but final à travers toute une série de fins et d'intentions secondaires et malgré les modifications ou les échecs que subissent ces dernières.

La personnalité parfaite sera donc celle qui embrasse toutes choses dans l'unité d'un seul jugement, et d'une seule intention, qui est ainsi parfaitement indépendante et maîtresse de tout et reconnaît dans les impressions dont elle est affectée des effets de sa propre activité. Il n'y a là aucune contradiction ; au contraire, on voit que cette idée du Dieu personnel est indispensable pour garantir la dignité spécifique de l'esprit et sa supériorité vis-à-vis de la nature ⁽¹⁾.

Nous pourrions être tentés de nous arrêter ici si Ritschl ne nous avertissait que la notion toute formelle de la personna-

(1) *Rechtfert. u. Versöhnung*, p. 235.

lité divine est absolument insuffisante pour pouvoir servir à résoudre le problème du monde. En effet, une volonté n'est connue que par son contenu ; de même que toute force considérée comme cause de certains effets, la volonté ne peut être appréciée que dans une direction déterminée, et c'est ce contenu, cette direction, qu'il importe de connaître. Nous la trouvons indiquée dans l'idée chrétienne que Dieu est *amour*. Cet amour a pour objet le royaume de Dieu, c'est-à-dire cette communauté d'esprits moraux que l'humanité est appelée à réaliser par un développement libre, et qui est la fin dernière du monde, et la fin propre de Dieu (Selbstzweck Gottes).

Dieu, le monde et l'homme trouvent donc leur unité dans ce but commun, le royaume de Dieu. Voilà la seule solution possible du problème du monde, la seule manière d'éviter les contradictions dont souffre la doctrine traditionnelle de Dieu et de s'élever au-dessus du dilemme dont ne peuvent sortir la théorie orthodoxe et la théorie scotiste, celui d'une nécessité supérieure à Dieu ou de l'arbitraire divin. En concevant la volonté divine comme tendant avec amour vers ce but, le royaume de Dieu, on ne pense pas à ce qu'elle pourrait être avant de se déterminer dans cette direction. Ce serait l'assimiler à la personnalité humaine qui, engagée dans un continuel devenir, doit se dégager d'une nature pour prendre possession d'elle-même. Penser Dieu comme " Etre infini, „ comme " personnalité indéterminée, „ comme " caractère quiescent qui se déterminerait ensuite dans la direction de l'amour, „ c'est ne pas penser Dieu du tout, car nous ne pouvons le penser autrement que comme une volonté en activité et par conséquent agissant dans une certaine direction.

On voit, en somme, que Ritschl ne peut concéder aucune doctrine purement philosophique de Dieu, et qu'il pose à la pensée contemporaine l'alternative du " tout ou rien ; „ — ou accepter la notion de Dieu à laquelle il pense pouvoir

rattacher d'une manière nécessaire tout le christianisme, ou renoncer à trouver le principe premier de toutes choses, qui explique la coexistence des deux ordres de réalités, la nature et l'esprit, et donne la loi de leurs rapports ; ou le " Ignoramus „ de Dubois-Reymond, ou le " Credo „ du Chrétien.

Il ne saurait donc voir dans le déisme spiritualiste des J. Simon, des Janet, des Vacherot, etc., la base nécessaire du théisme chrétien, ni même son allié indispensable. Au contraire, cette philosophie fait concurrence au christianisme et entretient dans les esprits l'illusion qu'il y a une théologie naturelle, c'est-à-dire que la raison humaine générale est capable de conquérir, par ses propres efforts, un certain capital de vérités sur Dieu que le christianisme vient seulement enrichir et compléter. La théologie traditionnelle a admis ces prétentions, en fondant la dogmatique sur une cosmologie et une théologie rationnelles qui n'ont rien de spécifiquement chrétien, puis en y ajoutant, après coup, la sotériologie chrétienne, sans pouvoir établir entre ces différentes branches un lien véritable. En définitive, il se trouve que les deux premières sont en contradiction avec la 3^e et que le dogmaticien est obligé de couper court aux conséquences de ses propres prémisses pour maintenir cette dernière.

Ritschl, au contraire, se rattachant à Lotze, déclare que l'éthique est la clef de la cosmologie, que *ce qui doit être* fournit l'explication de *ce qui est*. Mais l'éthique est incomplète sans la sotériologie chrétienne ; c'est à prouver ceci que l'apologétique doit consacrer tous ses efforts et non à donner aux différentes doctrines chrétiennes des appuis rationnels plus ou moins brillants, mais sans réelle solidité. Cette dernière méthode, qui est la plus commune et a donné lieu à une foule d'ouvrages populaires remplis de talent, érige de fait la raison humaine et sa théologie naturelle en juges compétents du christianisme, et leur accorde ainsi le droit de rejeter ce qui ne cadre pas avec l'idée préconçue

qu'elles se sont faite de tout un domaine dans lequel elles n'ont en réalité aucun moyen de pénétrer.

§ 4. — KAFTAN.

Le dernier représentant de l'école néokantienne que nous nous proposons d'étudier est Kaftan, professeur d'abord à Bâle, puis à Berlin. Il n'a ni la finesse d'analyse de Lipsius, ni l'originalité un peu infatuée de Ritschl, ni la hardiesse paradoxale de Herrmann. Il est l'homme du bon sens, des faits positifs, des définitions claires, qui professe un certain dédain pour la philosophie, et préfère avancer d'une manière sûre plutôt que de s'élever bien haut et de tomber dans l'abstraction. Cette tendance se reconnaît dès le commencement de son volume sur l' "*essence de la religion chrétienne*,"⁽¹⁾ où il préconise la méthode historique, et se propose de caractériser la religion en général, et la religion chrétienne en particulier, de manière à ce que tous les lecteurs puissent le suivre, à quelque système de philosophie qu'ils se rattachent. Comme ses conclusions reproduisent en partie celles des théologiens dont nous avons déjà exposé les idées, nous relèverons seulement ce qui lui est particulier.

Sa théorie de la connaissance est tout à fait empirique. Il n'y a rien d'a priori dans l'esprit. Les lois de la pensée se modifient suivant l'objet auquel elle s'applique, elles sont le résultat de l'abstraction, le fruit de recherches heureuses.

Le principes de cause et de substance naissent de l'illusion constante par laquelle nous transportons dans les choses ce que nous trouvons en nous, et leur prêtons notre activité et nos sentiments. D'une manière générale le succès est la seule légitimation d'une méthode de connaissance. Nous n'avons pas d'autres moyens à notre disposition que ces lois de la

(1) J. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion*, Bâle 1884. — Cours manuscrits de Dogmatique et d'Apologétique, année 1884-1885.

pensée, mais elles ne doivent jamais jouer un rôle déterminant, et demeurent toujours entièrement subordonnées aux besoins pratiques.

La psychologie, qui réduit tous les phénomènes psychiques à leurs plus simples éléments, constate en dernier ressort une dualité, celle de la *représentation* et du *sentiment*. La volonté n'est pas un phénomène simple mais un composé des deux précédents. Ceux-ci donnent naissance à deux classes de jugements, les jugements théoriques (*theoretische Urteile*) et les "appréciations" (*Werturteile*); les premiers expriment un état de fait objectif, les autres la position subjective que nous prenons vis-à-vis des choses.

Il est évident que ce n'est pas la connaissance théorique qui tient la première place dans la religion. Celle-ci appartient au contraire au domaine du sentiment, où ce sont non les faits (*Tatsachen*), mais les valeurs (*Werte*) qui jouent le rôle décisif; elle peut être appelée : "eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes." Cette expression assez vague ne nous semble pas signifier une "aptitude pratique," comme traduit M. Gretillat (¹), mais plutôt une "affaire," une "fonction pratique," de l'esprit humain.

D'après Kaftan, il n'est pas exact de dire avec Ritschl que la religion soit l'explication du contraste entre la position qu'occupe l'homme, comme simple partie du monde, et la conscience qu'il a d'une destinée supérieure. En effet, le sentiment de ce contraste ne se rencontre pas chez les peuples inférieurs, qui pourtant ont une religion. Le vrai motif de la religion doit bien plutôt être cherché dans la disproportion que l'homme constate entre son besoin de vie et les satisfactions que lui offre ce monde. L'antithèse fondamentale qui est à sa base est celle du plaisir et de la douleur.

C'est par là qu'elle se distingue de la morale qui repose

(¹) *Propédeutique*, p. 145.

sur l'opposition du bien et du mal. Dans cette dernière, il s'agit non plus seulement de *vie* mais de *vie parfaite*, non plus seulement de " bien „ mais " d'idéal. „ Sans doute, dans la vraie religion, ces deux choses sont inséparables, mais, aux degrés inférieurs, elles se distinguent et s'opposent même parfois. Cet idéal moral n'est pas pour Kaftan quelque chose d'inné. Ici aussi il nie tout a priori. Sans doute il s'élève contre ceux qui veulent méconnaître la différence spécifique entre les " appréciations morales „ et les " appréciations naturelles „ qui reposent sur le plaisir et la douleur. Mais d'après lui, l'idéal moral au moyen duquel un individu donné juge les actes humains, est un résultat de l'éducation qu'il a reçue, et cette éducation elle-même un fruit du développement historique de l'humanité. On peut tenter d'expliquer les notions morales par des " appréciations naturelles, „ sans pour cela porter atteinte à leur différence spécifique. En effet, c'est la présence des biens moraux, tels que la famille, la vocation, la vie sociale, et la valeur que nous leur reconnaissons, qui font naître en nous la conscience des devoirs qui en sont inséparables; ce sont, par conséquent, ces biens qui amènent la formation d'un idéal moral.

Nous avons vu plus haut qu'avec le sentiment, la seconde fonction psychique élémentaire, est la représentation (*Vorstellung*). Elle aussi joue son rôle dans la religion et y introduit un élément intellectuel qui trouve son expression dans les articles de foi. Ces articles peuvent tous se ramener à des " jugements portant sur la divinité, „ qui est généralement conçue comme une puissance spirituelle douée de raison et de volonté. Il y a donc une *connaissance religieuse* mais qui diffère de la *connaissance théorique* en ce qu'elle prend pour guide non des faits d'expérience qui s'imposent du dehors, mais une " idée pratique suprême, „ une conception du Souverain-bien.

Pour concilier la science et la religion, on peut procéder de deux manières ; ou bien l'on prouve que la science conduit aux mêmes résultats qu'une certaine foi religieuse, ou bien que la science n'est qu'un élément secondaire du procès vital qui donne naissance à la foi. Cette dernière méthode est la seule vraie. Voici comment notre auteur l'applique dans son cours manuscrit d'apologétique.

Le savoir (Wissen), dit-il, est une connaissance qui résulte de la force même des faits. Un savoir complet n'est possible que dans le détail. La généralisation est indispensable, dans un intérêt pratique ; mais plus elle s'étend et plus les chances d'arbitraire deviennent grandes, plus aussi nous mettons de nous-mêmes dans les choses (par exemple dans les notions de chose en soi et de cause). Il y a un savoir vulgaire, involontaire, qui se compose de toutes les notions que l'individu a acquises par des contacts répétés avec les choses. Mais, au-dessus de ce degré inférieur, il y a un savoir plus élevé qui est le produit de recherches intentionnelles ; c'est la science. La science s'efforce de classer et de comprendre ce que le savoir vulgaire se contente de constater. Cependant elle ne saurait rien *expliquer*, au sens propre du terme, car pour cela il faudrait connaître le principe premier, la raison dernière de toutes choses. En découvrant la loi des phénomènes, la science ne fait que découvrir des faits nouveaux, c'est-à-dire étendre le savoir vulgaire ; elle n'explique rien, car elle ne rencontre partout que le fini, le contingent, le relatif.

Il n'y a pas de science absolue ; la logique même, et les mathématiques qui semblent avoir un caractère évident d'a priori, ont leur source dans l'expérience. Si donc l'esprit veut s'élever jusqu'au degré suprême, qui serait la connaissance du principe premier et absolu, il n'a d'autre alternative que de recourir à la spéculation, c'est-à-dire de prendre pour principe une *idée* de la raison (Vernunftidee), et d'expliquer la réalité au moyen de cette idée.

Mais il y a des idées théoriques et des idées pratiques. La philosophie a, en général, accordé l'influence déterminante aux premières et en particulier à l'idée d'Absolu. Elle a cherché à expliquer par là l'ensemble de l'univers, de manière à satisfaire l'intelligence. Mais elle a méconnu ainsi un grand fait, à savoir que la position pratique de l'homme dans cet ensemble est ce qui lui importe le plus. L'activité intellectuelle n'est qu'un élément de la vie ; c'est par elle que notre esprit cherche à se rendre théoriquement maître des choses pour les assujettir ensuite à sa volonté. Les idées pratiques sont donc les idées essentielles ; le monde doit être expliqué par l'homme et non l'homme par le monde. La spéculation doit donc prendre comme principe directeur, l'idée pratique maîtresse, qui est celle du Souverain-bien. Le rôle de l'apologétique chrétienne consiste à prouver que ce Souverain-bien ne peut être cherché dans un autre idéal que le royaume de Dieu ; le rôle de la dogmatique, à rattacher tous les dogmes, par un lien nécessaire, à cette idée centrale.

Si l'on objecte qu'il est arbitraire de placer ainsi au point de départ une appréciation subjective sur ce que l'on considère comme le Souverain-bien, Kaftan répond que la méthode idéaliste ne fait pas autre chose. " Tout ce qui est logiquement nécessaire est aussi réel, „ tel est le principe de l'idéalisme. Mais ce principe lui-même repose sur l'idée que l'homme est essentiellement destiné à connaître, à penser, et que la connaissance absolue est le Souverain-bien. Cette idée, mise en cours par le Platonisme, a dominé depuis lors la philosophie et la théologie traditionnelles. Nous venons de voir combien elle est contraire aux faits. Elle est, de plus, aussi nuisible aux progrès de la science exacte qu'à la véritable spéculation.

La tâche de la science est, en effet, infinie de sa nature ; chaque nouveau résultat est pour elle un nouveau commence-

ment; au contraire, la spéculation doit aboutir à des résultats définitifs; elle sera donc tentée d'imposer à la science ses propres limites et de lui donner comme criterium la *nécessité logique*, au lieu de celui qui lui est propre, à savoir la *vérification empirique*. Enfin, dans la tractation des deux problèmes fondamentaux de la philosophie, le problème de la *connaissance* pour la philosophie théorique, le problème de la *liberté* pour la philosophie pratique, elle s'embarrasse dans des difficultés inextricables : 1° En posant le premier problème, elle part de la supposition que la pensée ne conçoit le monde que tel qu'il est pour nous et non tel qu'il est en soi, et elle prétend déterminer le rapport entre la *pensée* et l'*être*. Mais comment voudrait-on sortir de là puisque la chose en soi est précisément la chose telle que nous ne pouvons pas la connaître ? 2° En posant le second problème, elle est inconséquente, car, si le monde est soumis aux lois de la nécessité logique, il ne peut être question de liberté.

Kaftan critique ensuite les deux méthodes que l'on suit pour prouver théoriquement l'existence de Dieu : 1° Celle qui conclut de l'effet à la cause ; 2° Celle qui se fonde sur la nature de l'esprit humain.

1° Il est impossible de conclure du monde à Dieu. En effet, sur quoi repose à l'ordinaire la validité du raisonnement qui remonte de l'effet à la cause ? Sur l'expérience d'une *succesion constante*. Or, dans ce cas-ci, une telle expérience est impossible. Dira-t-on que l'impossibilité de remonter de cause en cause à l'infini nous oblige à reconnaître une cause première ? Mais alors de deux choses l'une ; ou bien le principe de causalité a une valeur universelle et absolue, et alors il faut demander : " Quelle est la cause de Dieu ? „ ou bien il n'a qu'une valeur relative, et alors il ne peut être appliqué que dans le cercle du fini, là où l'expérience est possible.

Avec l'argument cosmologique tombent aussi les arguments physico-théologique et historique.

2° Il serait plus naturel de partir de l'homme pour remonter à Dieu. Cependant l'argument ontologique a été réfuté dès son apparition. La présence de l'idée de Dieu et de la conscience morale en nous sont, dit-on, le résultat d'une action divine. Mais l'universalité de l'idée de Dieu provient de l'universalité de la religion, et celle-ci de la position que l'homme occupe dans le monde. D'un autre côté, les notions morales elles-mêmes ne sont pas innées ; il n'y a pas de nature identique de l'homme, qui soit toujours la même à toutes les époques. Les notions morales se forment par le moyen du développement historique de l'homme, et n'ont pas ce caractère d'a priori absolu que Kant leur attribue.

Ritschl veut trouver dans l'argument moral une démonstration logique concluante. Mais il se trompe en s'imaginant sortir par là de la subjectivité. En effet, le nerf de son raisonnement est celui-ci : " la connaissance théorique doit considérer la nature et l'esprit comme formant un tout, or cela ne devient possible qu'au moyen de l'idée chrétienne de Dieu. „ Mais il n'a pas le droit de dire autre chose sinon : " C'est un besoin pratique de l'esprit de croire que la nature et l'esprit forment un tout. „ D'ailleurs le panthéisme arrive à l'unité sans adopter l'idée chrétienne de Dieu.

Kaftan repousse donc aussi toute théologie naturelle et oppose de la manière suivante la religion et la philosophie (').

" L'objet de la foi est avant tout Dieu ; d'un autre côté, „ la philosophie nous fournit le concept d'une cause première. Le conflit est inévitable car, 1° la foi religieuse „ sépare nettement Dieu et le monde ; la philosophie considère la cause première comme étant dans une relation „ nécessaire avec le monde.

„ 2° La foi religieuse ne s'occupe pas de la manière dont „ Dieu intervient dans le monde ; peu lui importe, pourvu „ qu'Il intervienne. La philosophie considère l'effet comme

(') *Cours Manuscrit d'Apologétique.*

„ produit directement, immédiatement et nécessairement
„ par la cause naturelle; il n'y a pas de place entre eux pour
„ la prière.

„ 3° La foi considère l'homme comme un esprit personnel
„ et voit dans ce caractère sa parenté avec Dieu. La philo-
„ sophie considère l'homme dans l'ensemble du monde et
„ envisage que personnifier Dieu serait le diminuer, le
„ limiter ⁽¹⁾. „

Le bon sens populaire se contente de considérer les choses uniquement au point de vue causal, mais on ne peut arriver ainsi à une véritable conception de l'univers; en effet, le monde ne peut consister en une chaîne sans commencement ni fin. Si l'on ne veut pas emprunter à la foi la connaissance de ce commencement et de cette fin, il n'y a d'autre moyen que de les postuler arbitrairement, puisqu'on ne peut les atteindre par l'expérience. C'est donc une entreprise parfaitement inutile que de vouloir démontrer la vérité de la conception chrétienne du monde en développant d'une manière rationnelle le point de vue causal et téléologique. L'universalisme chrétien implique sans doute la foi à une révélation naturelle ou générale de Dieu. On la prenait jadis pour base de la révélation spéciale qui n'en aurait été qu'un complément. Mais ce n'est qu'une fois en possession de la révélation spéciale que l'on peut apprécier ce qui doit être considéré comme une révélation naturelle.

Lorsqu'on suit la marche inverse et que l'on prend pour base une révélation naturelle considérée comme une vérité rationnelle, acquise une fois pour toutes, il est impossible que la foi chrétienne n'en soit pas altérée. Voici la différence capitale :

La révélation peut être cherchée soit dans le monde, soit dans l'histoire.

(1) Mais cela n'est vrai que d'une philosophie panthéiste. Il y en a pourtant d'autres.

D'une manière plus précise, s'il s'agit de savoir si l'on trouve la révélation générale de Dieu en première ligne dans le monde, puis aussi dans l'histoire considérée comme une partie du monde, comme la manifestation la plus élevée de la vie humaine, ou bien en première ligne dans l'histoire, puis aussi dans la nature considérée comme le théâtre et la condition de l'histoire. Au fond de cette opposition se trouve celle de deux conceptions religieuses du monde, la conception panthéiste mystique, et la conception chrétienne.

Dans l'idée traditionnelle, la nature est envisagée comme le livre de la révélation naturelle. La conscience morale et le besoin religieux sont considérés à tort comme des qualités innées, c'est-à-dire comme des phénomènes naturels (Naturtatsachen). Mais en se plaçant à ce point de vue, on ne peut atteindre la révélation spéciale que par un saut. C'est dans l'histoire et non dans la nature qu'il faut chercher la révélation générale de Dieu, car, dans l'histoire, c'est la voix divine qui parle par la conscience, c'est la vie morale de l'humanité qui est en jeu.

Arrivés au terme de cet aperçu si incomplet des idées des quatre principaux champions du néokantisme théologique, jetons un regard en arrière afin de saisir les traits qui leur sont communs. L'idée maîtresse de ces théories est que la foi religieuse est, dans l'âme humaine, une fonction spéciale et indépendante, qu'elle ne repose nullement sur une démonstration de son objet, qu'elle a sa certitude et son domaine propres. La garantie de sa sûreté doit être cherchée non dans sa concordance avec les résultats de la science ou de la philosophie, mais dans la séparation de leurs domaines et la délimitation de leurs compétences réciproques. Ce sont des intérêts tout différents qui guident l'homme dans la science et dans la religion ; un conflit de ces deux fonctions

n'est donc possible que lorsque l'une empiète sur le terrain réservé à l'autre.

C'est ce qui a lieu dans la métaphysique traditionnelle qui, malgré ses prétentions scientifiques, est un produit du paganisme antique transplanté sur le terrain chrétien par les pères de l'église et les docteurs scolastiques. Loin de pouvoir servir de base à la théologie systématique, elle doit donc être renversée au moyen de la critique de Kant qui en a montré le néant. Cette conclusion commune est diversement motivée. Une métaphysique transcendante est illégitime : 1° d'après *Herrmann*, parce qu'elle prend des postulats pratiques pour des données scientifiques et tend à effacer la distinction absolue entre la personnalité libre et la nature.

2° Pour *Lipsius*, parce qu'elle étend au supersensible des catégories qui ne sont applicables qu'au fini.

3° Pour *Ritschl*, parce qu'elle fait abstraction de la différence spécifique entre la nature et l'esprit et se perd dans des considérations ontologiques d'autant plus vides qu'elles sont plus générales.

4° Pour *Kaftan*, parce qu'elle donne à de simples règles empiriques tirées de l'expérience, la valeur de lois nécessaires de la pensée.

Cette opposition entre l'activité scientifique d'une part, la morale et la religion d'autre part, repose sur celle des "jugements théoriques", et des "appréciations.". Dans les premiers, il s'agit de ce que les choses sont pour elles-mêmes, dans les secondes de notre position personnelle vis-à-vis d'elles, de la valeur qu'elles ont pour nous. Les preuves de l'existence de Dieu sont toutes insuffisantes et doivent être remplacées par l'argument moral de Kant formulé d'une manière nouvelle. Cet argument est pour *Ritschl* un argument logiquement concluant. Pour les autres, il reste un postulat pratique nécessaire, qui ne constitue pas une preuve, mais renferme en germe toute l'apologétique. En effet, celle-ci consiste essentielle-

ment à montrer que la contradiction manifeste entre la dépendance naturelle de l'homme et son caractère de personnalité morale (Herrmann) — ou entre cette dépendance et les lois propres de son esprit, desquelles il ressort qu'il a sa fin en lui-même (Ritschl) — ou encore entre son besoin de vie et la satisfaction que lui fournit la nature (Kaftan), ne trouve sa solution que dans l'idée du royaume de Dieu et la notion chrétienne de la divinité. Cette apologétique doit être séparée de la dogmatique et non menée de front avec elle comme dans la théologie traditionnelle. Elle ne peut s'adresser qu'à des gens qui reconnaissent la valeur des biens moraux ; son rôle est de les conduire jusqu'au seuil du sanctuaire et de les amener à reconnaître l'autorité de la révélation chrétienne. Celle-ci devient ensuite la source de la dogmatique.

Lipsius s'écarte sur ce point de Ritschl et de ses disciples. Chez lui, en effet, l'idée du royaume de Dieu ne figure pas, et l'apologétique est conçue différemment. La conviction religieuse est pour lui quelque chose d'essentiellement incommunicable ; on ne peut argumenter qu'indirectement en faisant une analyse psychologique exacte des expériences et des notions religieuses, et en montrant que la conception chrétienne de l'univers rend compte de la totalité des faits internes et externes, tandis que d'autres conceptions sont obligées d'en méconnaître certaines catégories. Enfin, dans la dogmatique même, la notion philosophique de l'Absolu, que les autres néokantiens repoussent comme inutile et vide, doit servir de norme critique pour spiritualiser l'idée religieuse de Dieu.

D'une manière générale, c'est la catégorie de la finalité qui, d'après le néokantisme, doit tout dominer dans la religion et servir de principe d'unité à la science théologique. Dieu, le monde et l'homme tendant à une fin commune, telle est l'explication seule satisfaisante de l'univers, explication qui n'absorbe pas les deux derniers termes dans le premier,

comme doit nécessairement le faire tout système qui prend pour principe l'Absolu, s'il veut rester logique.

On voit que les résultats de la théologie naturelle sont contestés presque sur tous les points, puisque la connaissance rationnelle de Dieu est déclarée illusoire, et la métaphysique inutile ou nuisible à la science exacte comme à la religion, puisque les raisonnements par analogie, déduction et induction, deviennent illégitimes dès qu'ils sont étendus au delà du fini, puisqu'enfin le plein droit du positivisme est reconnu, à condition qu'il maintienne le domaine de l'Inconnaissable tout en s'interdisant d'y entrer.

TROISIÈME PARTIE

OBSERVATIONS ET CONCLUSIONS

Nous ne pouvons songer à reprendre en terminant tous les sujets qui ont été touchés en passant. Ce ne serait rien moins que refaire pour notre propre compte toute la métaphysique et la théorie de la connaissance. Nous relèverons simplement quelques conclusions qui nous semblent ressortir de l'opposition de nos deux premières parties. Sur les points où nous faisons droit à la critique de Kant et de ses disciples, nous nous contenterons d'indications plus sommaires, renvoyant pour le détail à l'analyse que nous avons donnée de leurs idées. Quant aux réserves que nous aurons à faire, nous tâcherons de les motiver, puis nous nous demanderons ce qui reste de la théologie naturelle après toutes ces critiques.

§ 1. — EMPIRISME.

Relevons tout d'abord un résultat positif qui nous semble acquis par la philosophie critique ; c'est que l'esprit humain n'est jamais purement passif dans la connaissance. Celle-ci est le produit de deux facteurs, le sujet modifié par l'objet, et l'objet modifié par le sujet. Par là, l'empirisme pur se trouve exclus. "*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu,*" avait dit le sensualisme du XVIII^e s. — "*nisi intellectus*

ipse, „ avait ajouté Leibnitz, et Kant est venu montrer combien cette restriction était féconde. Il a prouvé que l'intelligence renferme en elle-même, avant toute expérience, un système de lois et de concepts a priori, au moyen desquels elle saisit la réalité extérieure et la fait sienne. C'est ce qui explique qu'il puisse y avoir des jugements nécessaires, quoique l'expérience ne nous révèle que le contingent.

Nous croyons donc : 1° que le phénoménisme de Ritschl et de Kaftan ne peut se soutenir philosophiquement; 2° que, de plus, il est de nature à compromettre les vérités religieuses que ces théologiens veulent maintenir.

1° Nous avons vu comment Ritschl ⁽¹⁾ explique l'idée de la chose en soi (Ding an sich). C'est pour lui uniquement l'image laissée dans notre souvenir et qui, par l'expérience répétée et par l'abstraction, prend des contours fixes et s'oppose à notre aperception présente, comme la substance à l'accident. Mais il confond ici deux choses fort différentes, à savoir la notion de l'objet et celle du genre. Cette dernière est en effet le résultat d'un travail de comparaison entre les diverses images laissées dans notre mémoire par les objets, et d'abstraction de leurs caractères communs. Au contraire, l'idée de l'objet est celle d'une unité dont nous n'avons pas eu à aller chercher les éléments épars, pour les rapprocher par la réflexion, mais qui nous est donnée d'une manière immédiate, dès la première expérience.

Ritschl ⁽²⁾ pense que nous définissons la pomme un objet rond, rouge et doux, parce que nous rattachons ces diverses sensations (nées du toucher, de la vue et du goût) à l'endroit où elles se sont produites. Un objet ne serait donc en réalité que la rencontre de ces diverses qualités dans un même espace limité. Mais pourquoi cette rencontre constante si leur unité n'est pas réelle ? Comment se fait-il que nous reconnaissons

⁽¹⁾ *Theol. und Metaph.*, p. 30 sq.

⁽²⁾ *Loc. cit.*, p. 33.

le même objet lorsqu'il se présente à nous sous une forme différente, ayant perdu certaines qualités qu'il possédait, ou en ayant acquis de nouvelles ? Ritschl se fait illusion à lui-même lorsqu'il croit pouvoir se débarrasser de la notion de substance. L'impossibilité où nous sommes d'énoncer une proposition quelconque où elle ne soit pas impliquée, montre que nous ne saurions penser sans elle.

Nous ne comprenons pas davantage qu'il puisse, tout en reconnaissant l'unité de notre conscience psychologique, nier que nous ne saisissons par elle l'unité réelle, substantielle de notre être. Sans cette dernière, l'autre est inconcevable. Suivant l'expression pittoresque de Schopenhauer, notre conscience psychologique (*Selbstbewusstsein*) est pour ainsi dire le couloir souterrain qui nous introduit, par trahison, au cœur de la chose en soi, cette forteresse inaccessible par l'extérieur. D'ailleurs Ritschl lui-même, en admettant l'existence d'esprits moraux dont l'association forme le royaume de Dieu, et qui ont une valeur éternelle, opère avec la notion de substance qu'il prétend exclure comme n'ayant aucune valeur scientifique ⁽¹⁾. Cette notion se trouve donc a priori dans notre pensée et préexiste à toutes les opérations dont on prétend la faire sortir. — Nous ne parlons pas des autres principes a priori, celui-ci suffisant pour notre objet actuel.

2° D'autre part, le phénoménisme ne peut manquer de porter atteinte aux vérités religieuses que l'on veut pourtant maintenir.

En effet, si cette théorie de la connaissance est vraie, elle doit s'appliquer à ces vérités comme à toutes les autres. Comment, dans ce cas, les choses nous apparaîtront-elles ? Nous sommes avertis que pour les connaître scientifiquement nous devons faire abstraction de toutes ces notions de substance, de cause, de temps, d'espace, etc., qui sont les

⁽¹⁾ Cf. Wegener. *Kurze Darstellung und Kritik der philosophischen Grundlage der Ritschl-Herrmannschen Theologie*. Jhb. f. prot. Theol., 1884, 2.

produits d'une illusion subjective. Nous ne pouvons donc parler ni d'une hiérarchie d'êtres dont nous chercherions à comprendre la nature, ni d'un système de causes et d'effets dont nous étudierions l'enchaînement. Nous nous trouvons en présence d'un grand océan de phénomènes matériels, spirituels, moraux, religieux, que nous saisissons dans l'unité de notre conscience. La science se borne à les constater, à les classer, à en déterminer les conditions. On a dit des positivistes que la recherche des causes leur paraît un signe certain d'incapacité intellectuelle (Vacherot). A cet égard, Ritschl et Kaftan sont des positivistes, car le point de vue causal leur paraît dépassé. Où ils cessent de l'être c'est lorsqu'ils accordent au point de vue téléologique l'importance décisive. Il est vrai que ce n'est que dans le domaine moral et religieux. Mais ce domaine étant le domaine supérieur, c'est l'univers entier qui doit être conçu comme organisé en vue d'une fin. Voilà ce qui en fait la raison d'être et l'unité. Grâce à ce principe, nous voyons la multitude infinie des phénomènes se constituer en une hiérarchie de moyens pour réaliser la fin dernière ou le Souverain-bien.

Cette hiérarchie n'est pas objet de connaissance théorique, elle ne peut être saisie qu'au moyen " d'appréciations. „ C'est par une telle appréciation que nous reconnaissons à l'idée du royaume de Dieu ce caractère de Souverain-bien et que, par conséquent, nous lui subordonnons toutes choses. Ces dernières occupent un degré plus ou moins élevé dans l'échelle des biens, dans la mesure où elles sont plus ou moins directement nécessaires au succès final.

Jusqu'ici rien que de très admissible. Mais dès que nous demandons sur quoi l'homme doit se fonder pour découvrir un Souverain-bien susceptible d'être à la fois la norme de sa propre activité et la clef du problème de l'univers, nous voyons poindre des conséquences qui sont de nature à soulever de sérieuses objections.

Ces conséquences, encore voilées chez Ritschl où l'a priori moral semble parfois donner à la théorie un point d'appui absolu, se montrent clairement chez Kaftan. C'est chez lui, en effet, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que nous voyons l'empirisme porter son fruit naturel, l'eudémonisme. Sur quoi repose, en définitive, tout ce système " d'appréciations „ qui nous conduit à envisager le monde comme une hiérarchie de biens ? Sur le " besoin de vie „ (Anspruch auf Leben). Ce besoin de vie, ne trouvant pas une satisfaction suffisante, et se voyant au contraire sans cesse contrarié par les forces de la nature, s'élance vers une satisfaction supérieure. Il aspire à une révélation, c'est-à-dire à une manifestation de la divinité qui lui donne le bien qu'il souhaite.

De cette conception à celle de Feuerbach qui voit dans le désir (Wunsch) la racine de toute religion, il n'y a pas grande distance. Sans doute, Kaftan nous montre que plus on s'élève dans l'échelle de la civilisation, plus aussi le bien suprême est envisagé comme un idéal moral, c'est-à-dire que " l'on ne cherche plus seulement la *vie*, mais la *vie parfaite*. „ Mais, d'un autre côté, nous avons appris de lui que l'idéal moral est le résultat de l'éducation, le fruit du développement historique de l'humanité. Après avoir distingué les " appréciations naturelles „ (natürliche Werturteile) des " appréciations morales, „ (moralische Werturteile), il laisse même entrevoir la possibilité de ramener ces dernières à n'être qu'une classe particulière des premières (1). Comment d'ailleurs les notions morales conserveraient-elles toute leur valeur lorsque nous avons vu la volonté se dissoudre dans le creuset de l'analyse psychologique, pour se réduire à je ne sais quelle combinaison de représentation et de sentiment ?

Du fait que la volition est toujours accompagnée de la représentation du but et d'un certain sentiment d'attraction

(1) Kaftan. *Wesen der chr. Religion*, p. 155-187,

ou de répulsion, on ne peut conclure qu'elle ne renferme pas un élément irréductible à ces deux autres. Ils peuvent fort bien se rencontrer sans que l'homme prenne une décision, qu'il sorte de son inertie. Autrement la liberté serait rendue illusoire et nous n'aurions plus que le déterminisme des motifs. Et de fait pour Kaftan l'homme n'est pas naturellement libre. La liberté morale ne naît en lui que sous l'influence éducatrice de l'Esprit de Dieu, agissant dans l'histoire. Nous n'avons garde d'oublier que, pour le professeur de Berlin, la conscience est la voix de Dieu lui-même, se faisant entendre directement à l'âme. Mais qui nous garantit que ce ne soit pas là aussi un simple phénomène, comme tous ceux dont l'observation nous donne connaissance ?

Ritschl n'échappe pas davantage au subjectivisme lorsqu'il nous dit que, sans la conception religieuse du monde, l'esprit ne pourrait s'assurer vis-à-vis de la nature la position unique à laquelle il aspire. C'est, comme il dit autre part, dans " l'affection particulière de la volonté qui correspond en nous à l'idée chrétienne de Dieu, „ que nous saisissons l'assurance de notre dignité spirituelle. Mais pourquoi cette dignité unique que l'homme s'attribue ne serait-elle pas une illusion de l'intérêt ? Pourquoi cette prétention à être " un tout „ spécifiquement distinct de cet autre tout qui s'appelle le monde, ne serait-elle pas l'expression d'un égoïsme contraire aux volontés du Créateur et auquel Celui-ci infligerait, au moyen de la Nature, un démenti bien mérité ? Nous ne disons pas qu'il en soit ainsi, mais seulement que Ritschl ne réfute pas suffisamment un tel soupçon. Et si l'idée de Dieu suffit pour provoquer en nous cette " affection du sentiment „ et ce " mouvement de la volonté, „ il n'est pas nécessaire qu'elle corresponde à un objet réel. Pourquoi enfin le païen qui professe une religion naturaliste et qui croit y trouver une révélation et une communication du bien qu'il désire, comme, par exemple, les bacchantes dans leur enthousiasme

orgiastique, ne serait-il pas, à son point de vue, tout autant dans le vrai que le chrétien ?

En effet, ce n'est pas la distinction du vrai et du faux qui joue ici le rôle principal; il semble même parfois que la limite en soit fuyante et dépende en quelque mesure du bon plaisir du sujet religieux. Dire avec Ritschl que tout est à la fois subjectif et objectif n'est pas une solution, ou n'en est une que si on l'entend dans le sens de l'idéalisme de Fichte, pour lequel le moi et ses représentations constituent toute la réalité. Or, Ritschl n'admettrait, je crois, pas cette solution extrême, puisque le royaume de Dieu est une communauté d'esprits moraux et suppose, par conséquent, l'existence de plusieurs " moi „ humains.

L'empirisme pur nous paraît donc condamné : 1° par le fait indéniable qu'il y a un *a priori* dans l'esprit humain, 2° par ses conséquences, qui sont le subjectivisme dans la connaissance et un eudémonisme plus ou moins mitigé dans la morale et la religion. La conception eudémonistique de la religion demanderait une discussion approfondie que les limites de ce travail ne nous permettent pas de lui consacrer.

§ 2. — RATIONALISME.

L'homme est donc autre chose qu'une table rase sur laquelle viennent s'imprimer les objets extérieurs; nous devons reconnaître en lui un élément d'*a priori*. Cet *a priori*, comme l'a démontré Kant, a deux faces : l'*a priori* théorique ou les lois et les formes de la pensée, et l'*a priori* pratique ou l'impératif catégorique.

Descartes a subordonné le second au premier lorsqu'il tire de son : "*Cogito ergo sum* „ la conclusion : "l'homme est un être pensant. „ Il est évident que la conscience psychologique est le seul point de départ absolument certain, qui demeure lorsque l'on fait abstraction de tout ce qui peut être mis en doute. Mais Descartes a appauvri arbitrairement la donnée

primitive de cette conscience lorsqu'il l'a réduite à la pensée. Si, dans l'instant où il pensait, il avait eu un mal de tête violent, il aurait pu dire : " Je souffre, donc je suis, „ sans avoir le droit d'en tirer la définition " Je suis un être qui souffre ? „ D'un autre côté, il aurait pu constater qu'il réfléchissait, c'est-à-dire qu'il pensait avec attention et avec effort; et de cette prémisse : " Je veux penser „ ou : " je veux, „ il aurait également pu tirer la conclusion : " donc je suis. „

La donnée primitive complète n'est donc pas : " Je pense, „ mais : " je suis, „ ce qui renferme à la fois " Je pense, je sens et je veux. „ Autrement dit, c'est l'*affirmation du moi* qui se saisit lui-même, en se distinguant du non-moi.

L'intellectualisme a dominé tout le développement de la philosophie moderne jusqu'à Kant et a produit le rationalisme idéaliste. Cette théorie, qui voit dans les jugements synthétiques a priori l'expression de l'essence même des choses, dans les lois de la pensée celles de l'être, dans la raison une faculté révélatrice qui nous met en relation immédiate avec l'infini, devrait conclure à l'impossibilité de l'erreur en métaphysique, au panthéisme, à la négation du fini et surtout de la liberté. En effet, du moment où l'on donne à la logique une valeur absolue et universelle, on ne peut s'arrêter avant d'avoir trouvé un principe duquel on puisse déduire toutes choses avec nécessité, c'est-à-dire " une idée qui comprenne en elle virtuellement tout ce qui existe. „ (Secrétan.) Mais, s'il y a dans le monde autre chose que la nécessité, si les deux termes nécessité et vérité ne sont pas identiques, le rationalisme idéaliste est une illusion, les concepts de notre esprit ne sont pas des intuitions rationnelles, et doivent recevoir un contenu expérimental pour ne pas rester des formes vides.

L'école critique nous semble avoir mis en lumière cette vérité, et le néokantisme a fait ressortir clairement les

conséquences fâcheuses qui résultent de l'affirmation contraire, pour la morale et la théologie.

§ 3. — DUALISME.

a. — *Les formes de la pensée.*

Empirisme pur, rationalisme pur, voilà donc les deux extrêmes que nous avons le droit d'écarter après tout ce qui précède. En concluons-nous qu'il faille faire complètement droit à la critique de Kant et ne voir avec lui dans les catégories de l'entendement que de pures formes dans lesquelles nous saisissons la réalité sensible? Non, car tout en admettant que ce sont des principes *a priori*, nous pouvons admettre aussi qu'ils correspondent à des rapports réels entre les choses.

Comme l'a montré Maine de Biran, ils ont une base *expérimentale* et par conséquent *objective*, dans le moi lui-même, lequel se sent une substance identique à travers tous ses modes d'être et une cause volontaire dont l'effort produit dans l'objet un changement correspondant. Bertling ⁽¹⁾ fait même remarquer fort bien qu'il suffit du fait de la pensée pour prouver la causalité. En effet, la pensée est une activité, et une activité ou une action implique un rapport de cause et d'effet. Dans la conscience immédiate du moi, l'opposition de l'*a priori* et de l'*a posteriori* se trouve supprimée, de même que celle du sujet et de l'objet. Nous pouvons donc dire : " Je suis substance et je suis cause, donc il y a un rapport de substance et d'attribut, de cause et d'effet. „

Cependant il semble toujours qu'il y ait un abîme entre ce fait et l'axiome : " Tout ce qui est a une cause, „ puisque nous ne pouvons constater hors de nous que des successions constantes. Aussi Kaftan nous dit-il que nous sommes les jouets de l'illusion naïve qui consiste à mettre une partie de nous-

(1) O. Bertling. *Die Erkennbarkeit Gottes*. Leipzig, 1883, p. 19, sq.

mêmes dans les choses, à leur attribuer notre propre vie. Ne pourrait-on pas cependant essayer de légitimer cette transition de la causalité du moi à celle des objets, par une notion intermédiaire, celle de *l'instrument* ?

Je prends un marteau et j'enfonce un clou ; je n'ai pas agi directement sur ce dernier, mais seulement au moyen d'un instrument, et pourtant c'est toujours ma propre causalité qui s'est prolongée en lui. Cette simple expérience suffit pour donner la certitude de l'existence des causes secondes, dans lesquelles se prolonge l'activité volontaire d'une cause première. La cause volontaire est la seule que nous connaissions et quand nous constatons une causalité qui n'est pas volontaire, nous ne pouvons nous y arrêter, et sommes obligés d'y voir la prolongation d'une causalité véritable.

Il nous semble que l'on pourrait faire de cette considération une application utile à l'argument cosmologique, d'autant plus que, de cette manière, on ne séparerait pas la causalité de la finalité. Nous nous contentons de l'indiquer sans la développer davantage, car il s'agit ici de la subjectivité des catégories. Il est donc possible de faire brèche, au moins sous le rapport de la causalité, dans le mur élevé par le criticisme entre le sujet et l'objet.

b. — La connaissance théorique et la connaissance pratique.

Il est un autre mur de séparation, élevé cette fois dans le sein même du sujet, entre la " connaissance théorique „ et la " connaissance pratique, „ et qu'il s'agit d'examiner, pour voir s'il doit être maintenu. C'est cette distinction qui a attiré à l'école néokantienne le reproche de *dualisme*.

Du moment où l'on a qualifié une théorie de dualiste, on s'imagine l'avoir jugée, comme si le besoin d'unité, inhérent à notre pensée, était un impératif catégorique auquel il faut tout subordonner. Mais si la dualité ne pouvait se résoudre

qu'aux dépens des vérités essentielles de notre foi morale et religieuse, ne serait-ce pas précisément notre devoir de la maintenir, quoique cette scission intérieure entre la tête et le cœur nous fût difficile et douloureuse? Cette incapacité où nous sommes de mettre pleinement d'accord les deux séries de réalités auxquelles nous tenons par les deux côtés de notre être, le monde de la liberté et celui de la nécessité, ne serait-elle pas peut-être une des conditions de notre existence actuelle, une des conséquences du désordre que le péché a amené dans le monde? Admettre même cette liberté, n'est-ce pas renoncer en principe à atteindre l'unité métaphysique qui ne peut se trouver que dans la nécessité universelle? N'est-ce pas poser dans le temps une série de commencements nouveaux, inexplicables, ou plutôt explicables uniquement par eux-mêmes, et au delà desquels nous nous interdisons de remonter, sous peine de nier en fait cette liberté que nous avons admise en droit? N'est-ce pas reconnaître, avec Herrmann, que l'explication mécanique des choses a une *limite* et que cette limite est la *personne morale* elle-même?

Certains systèmes de dogmatique spéculative cherchent à faire illusion là-dessus et semblent souvent atteindre, par l'emploi des formules métaphysiques, un ensemble qui présente une unité véritable sans porter atteinte à aucune des vérités évangéliques essentielles. Mais ils n'y arrivent qu'en prenant ces notions métaphysiques dans le sens qui convient au dogme qu'ils traitent dans l'instant, ou en coupant court, par un acte d'autorité, aux conséquences qui découleraient de leurs prémisses philosophiques. Ainsi Lipsius montre dans sa dogmatique que presque tous les articles de la doctrine traditionnelle de Dieu, sans parler des dogmes mystérieux qui ont toujours provoqué les attaques de la raison, sont contradictoires, dès que l'on met à leur base la notion de l'Être absolu. Par exemple les

attributs de Dieu, sa toute science, sa toute présence, sa prescience, la notion de but et de moyens appliquée à son activité, etc., etc. Et cependant ces articles sont tout à fait indispensables et les rejeter entraîne des difficultés plus grandes encore.

Il y a donc lieu de distinguer entre dualisme et dualisme. Celui de Herrmann nous paraît exagéré, et conduit décidément à une scission insoutenable dans l'esprit humain. En effet, comme nous l'avons vu, il donne au mot de *réalité* deux sens différents, admettant qu'une chose puisse être vraie dans le domaine de la " connaissance théorique ", et fausse dans celui de la " connaissance pratique. ". Il répète cette affirmation sous les formes les plus paradoxales, ce qui fait dire spirituellement à Lipsius que son procédé consiste à éblouir le lecteur et à profiter de sa surprise pour mettre vite en sûreté une vérité précieuse.

C'est renouveler en définitive la théorie d'Occam sur les deux vérités, et imposer à la pensée une contradiction principielle. L'esprit peut supporter une contradiction provisoire, qu'il n'est pas en état de résoudre, mais il est au moins obligé de postuler la possibilité d'une solution, car admettre qu'elle soit inhérente aux choses elles-mêmes, c'est ruiner toute certitude.

Le dualisme de Herrmann est également arbitraire lorsqu'il nous défend de chercher à comprendre ce qu'il appelle la " réalité susceptible d'être vécue ", (*erlebbare Wirklichkeit*) et à la mettre en rapport avec l'ensemble de nos autres connaissances. D'une manière générale, il ne veut pas que l'on cherche à fondre en un tout des résultats empruntés à différents principes de connaissance. Et pourquoi cela ? Parce que, dit-il, les réalités atteintes par la " connaissance pratique ", n'existent pas pour la " connaissance théorique. ". *Cette dernière a pleinement le droit de les nier à son point de vue.* Ainsi la liberté, la loi morale, la personnalité, ne peuvent être appelées

des faits d'expérience, ce sont des objets de foi dont la certitude est tout à fait indépendante de l'observation. Mais que veut dire cela? Peu importe que ces réalités n'existent pas pour la "connaissance théorique", si elles existent pour moi? De quelque manière que je les aie atteintes, elles sont pour moi des faits certains, et si, d'autre part, la "connaissance théorique", m'a révélé d'autres faits également certains, je ne pourrai m'empêcher de chercher à les mettre en relation les uns avec les autres. Les vérités morales et religieuses donnent pourtant naissance à des représentations, elles passent toutes par la pensée qui les marque de son empreinte, sinon elles resteraient incommunicables et Herrmann lui-même n'aurait pu écrire un livre sur la religion. Il se contredit d'ailleurs visiblement en appelant la religion une "explication pratique du monde", (*praktische Welterklärung*) car une *explication* s'adresse à notre intelligence.

Cette tentative d'immobiliser la "connaissance théorique", reste donc aussi inefficace qu'elle est illégitime. Cependant le motif qui l'inspire est parfaitement juste. Herrmann veut sauvegarder le caractère spécifique des vérités morales et religieuses, leur valeur "surnaturelle", (dans le sens particulier à l'école de Ritschl) et rendre leur certitude indépendante des résultats de la science pure. Mais il n'est nul besoin pour cela de recourir à des moyens aussi extrêmes. Les convictions morales et religieuses ne tirent pas leur force d'une démonstration rationnelle; leur certitude repose sur leur évidence propre qui est une *évidence morale*. Telle est la vérité que le néokantisme relève avec raison.

L'évidence sensible et rationnelle d'une part, *l'évidence morale* de l'autre, telle est la dualité qu'il faut laisser subsister sous peine de mutiler les faits. De quel droit se refuserait-on à reconnaître l'évidence morale en laissant subsister la première comme unique critère du vrai? Peut-être dira-t-on que celle-ci trouve une confirmation éclatante dans son uni-

versalité, tandis que l'évidence morale varie beaucoup avec les individus et dépend des préjugés qu'ils ont reçus de leur entourage. Mais combien y a-t-il de vérités dont l'évidence s'impose également à tous les hommes et qui dès lors puissent prétendre à l'universalité ? Vouloir s'en tenir à elles serait confiner l'esprit humain dans le cercle étroit des mathématiques ou de l'expérience sensible. Encore a-t-on reconnu dans cette dernière la source d'illusions nombreuses. Le savant nous apprend que dans certains cas l'évidence sensible nous induit en erreur, et peut être sujette à des variations individuelles. L'évidence logique elle-même n'est pas toujours identique. On a vu des gens également intelligents tirer d'un principe commun des conséquences différentes ou même opposées. Ce qui semble logiquement évident à l'un ne le semblera pas toujours à tel autre. D'où cela vient-il, si l'évidence logique est seule indépendante de tous les préjugés, de toutes les prémisses que l'esprit apporte avec lui ?

Que si l'on dit : " celui qui se refuse à l'évidence logique est déraisonnable, c'est-à-dire il est un être incomplet, „ pourquoi nous défendre de dire : " celui qui se refuse à l'évidence morale est immoral, il lui manque un organe, un sens ? „ Jugement pour jugement, l'un vaut l'autre.

L'école moderne en théologie a infiniment raison d'accroître le caractère personnel des convictions morales et religieuses et de les dégager d'une solidarité dangereuse avec des raisonnements purement destinés à convaincre l'esprit. Ces dernières ne peuvent faire naître une foi vivante, car la foi dépend avant tout d'une décision de la volonté. Elle ne crée pas arbitrairement la vérité, mais s'y *soumet* librement. On a objecté qu'il y avait aussi au point de départ de la connaissance intellectuelle un acte de foi, cette foi en l'évidence rationnelle que le sceptique déclare illusoire. Mais c'est réunir sous un même nom deux choses tout à fait

différentes, car dans ce cas-ci, il faut un effort pour s'émanciper, dans l'autre il en faut un pour se soumettre.

Nous pensons donc que la distinction de ces deux certitudes, l'une morale, l'autre intellectuelle, doit être maintenue, sans pour cela prétendre qu'elles se présentent toujours isolément ni surtout qu'elles doivent être reléguées, pour ainsi dire, dans deux compartiments de notre âme avec défense de communiquer.

Cette dualité ne doit pas être confondue avec celle des " jugements théoriques „ et " appréciatifs. „ Cette dernière, en effet, ne peut être considérée comme absolue, car toute " appréciation „ implique une affirmation théorique. Ainsi lorsque je dis : " *Deus est summum bonum*, „ ce qui, d'après l'école de Ritschl, est une " appréciation, „ j'ai une certaine idée de Dieu, et j'affirme son existence. Un " Werturteil „ purifié de tout élément théorique ne pourrait exprimer qu'une modification de ma sensibilité. Il faudrait se contenter de dire : " J'éprouve un plaisir, une douleur ; je me sens favorisé ou arrêté dans mon développement ; ma vie augmente ou décroît, et cela coïncide avec l'apparition de tel phénomène dans le non-moi. „

D'un autre côté, comment Kaftan peut-il opposer des *faits* (Tatsachen) et des *valeurs* (Werte)? Il faut pourtant que ce soient des faits qui aient pour nous une valeur, à moins que ce ne soient des rêves de l'imagination. Il définit autre part la " connaissance fondée sur la foi (Glaubenserkenntnis), " une „ connaissance qui ne dépend pas des faits, d'expérience, mais „ prend pour guide une idée directrice pratique „ (ein Wissen und Erkennen, nicht durch Tatsachen der Erfahrung bedingt, sondern von einer obersten praktischen Idee normiert). Mais si les croyances se constituent tout à fait indépendamment des faits, ne restent-elles pas de purs désirs, de pures illusions? La foi peut s'émanciper complètement de l'expérience sensible et même la contredire avec une victorieuse assurance. Mais c'est

parce qu'elle saisit d'autres faits qui lui sont plus certains encore, et au nom desquels elle réduit les faits sensibles au rang d'apparences, de phénomènes passagers. Si sa certitude n'avait d'autre fondement que le prix qu'elle attache à certaines idées favorites, comment pourrait-elle prétendre à être une *connaissance*? Pour pouvoir affirmer la réalité d'un objet, il faut avoir le sentiment qu'il exerce sur nous une *contrainte*; c'est précisément cette contrainte que nous nommons l'évidence. " Nos jugements théoriques, comme l'observe Lipsius, „ sont de deux espèces; ceux qui reposent sur la constatation „ scientifique d'un état de fait et ceux qui l'affirment par „ suite d'une contrainte pratique „ (*praktische Nötigung*). Ces derniers ne sont pas des " appréciations, „ car les appréciations ne peuvent porter que sur notre rapport à un état de fait donné. Ce sont des " jugements de fait „ (*Seinsurteile*) et par conséquent des " jugements théoriques. „

La conclusion à laquelle nous sommes amenés est donc celle-ci : on ne peut pas distinguer deux espèces de *connaissance*, dont l'une s'appellerait " connaissance théorique, „ l'autre, " connaissance pratique, „ mais bien deux espèces de *certitude*, celle qui repose sur l'évidence sensible ou logique et celle qui repose sur une évidence morale. Cette dernière a sa valeur propre et n'a nul besoin pour pouvoir s'affirmer d'attendre la confirmation de l'autre. Notre réflexion, s'appliquant ensuite à ces deux catégories de données, cherche à atteindre l'unité de la connaissance, mais sans que l'insuccès éventuel de cette tentative doive compromettre la certitude qui en a été le point de départ.

§ 4. — L'ABSOLU.

Notre critique de l'eudémonisme, qui fait reposer la religion en dernier lieu sur des " appréciations „ subjectives de plaisir et de douleur, nous a fait sentir la nécessité d'avoir un appui plus solide.

Nous avons vu que prendre comme seul point de départ l'a priori rationnel, et vouloir fonder les vérités morales et religieuses sur la nécessité logique, c'était les compromettre en réalité, sans parvenir à créer la certitude morale sur laquelle elles reposent. Est-ce à dire que la notion d'*absolu* puisse être reléguée comme le veut Ritschl dans le domaine des pures chimères, comme un produit de la métaphysique néoplatonicienne, que l'on puisse tout simplement l'ignorer ? Nous ne le pensons pas, et la critique que fait de cette notion le théologien de Göttingen, nous a paru étonnamment superficielle. Vouloir identifier l'Absolu avec la chose abstraite, l'indétermination complète, par la seule raison qu'*absolutus* signifie *détaché, isolé*, sans relation avec quoi que ce soit, c'est vraiment se rendre la tâche trop facile. Nous reconnaissons avec Ritschl que si la notion d'Absolu n'est autre chose que la notion néoplatonicienne de l'Être, de l'Un, du Tout, qui renferme tous les contraires dans une commune indifférence, elle est la plus vide et la plus stérile des abstractions. Dans ce cas, il n'y a rien à en tirer pas plus que du Néant, et la seule chose à faire est de n'en pas tenir compte.

Mais il y aurait, croyons-nous, bien peu de métaphysiciens qui consentissent à cette identification. Pour eux, l'Absolu est, au contraire, ce qu'il y a de plus réel, ce qui ne dépend de rien mais de quoi au contraire tout dépend, l'inconditionnel qui est lui-même la condition de tout, sans être tout. Un fait qui ressort de notre exposé de la théologie naturelle et qui ne peut être méconnu, même lorsqu'on se refuse à y voir une connaissance de Dieu, c'est que toutes nos facultés, raison, sentiment, volonté, toutes les branches de la philosophie, psychologie, logique, métaphysique, esthétique, tendent à l'inconditionnel, à ce grand X que le positivisme s'efforce vainement d'éliminer. Que l'on doive chercher autre part le fondement de la doctrine de Dieu c'est ce que nous ne contestons pas, mais il faudrait au moins

mettre cette notion en rapport avec l'idée de la divinité, car elles ne peuvent coexister isolément dans le même esprit.

Prétendre, comme on l'a fait, que cet Absolu n'est que "l'incompréhensibilité des choses," ou avec Ritschl que c'est tout simplement "l'espace," est inexact et arbitraire. Que l'expression "*d'infini*," puisse donner lieu à ce malentendu, c'est ce que nous comprenons beaucoup mieux, et, d'une manière générale, nous pensons qu'elle devrait être soigneusement évitée dans la doctrine de Dieu. En effet, elle est trop souvent synonyme d'*indéfini*, et cette confusion donne lieu à bien des erreurs et des contradictions. Mais dans l'absolu il y a plus, il y a l'idée d'une nécessité qui s'impose à l'homme, d'une dépendance absolue. C'est ce qui fait penser à Herrmann que l'absolu ne se rencontre que sur le terrain moral. "Sur le terrain de la connaissance théorique, dit-il, il n'y a aucune place pour l'Absolu." Oui, s'il s'agissait de le découvrir par l'expérience scientifique; car celle-ci ne nous révèle que le contingent et le conditionné. Mais si nous étudions les lois de notre pensée, il est difficile de nier que ce concept ne s'y trouve et n'exerce son action inconsciente même là où il est ignoré.

Cela suffit-il pour en tirer une théologie? Nous ne le pensons pas, car, pris pour lui-même, il reste simplement un postulat théorique nécessaire qui nous pousse toujours plus loin et nous défend de nous contenter du particulier et du contingent. Le définir comme "*causa sui*," et "*ens a se*," ne nous en donne pas davantage une connaissance réelle, et ne fait qu'exprimer la nécessité où nous sommes de nous arrêter dans la recherche des causes à un terme premier qui ne soit pas lui-même un effet.

L'*Absolu* (au sens masculin) est la personnification de ce besoin inhérent à notre esprit, et ne peut être considéré comme l'équivalent de Dieu. Mais le mot doit être joint comme adjectif aux déterminations que nous appliquons à la

divinité, afin de nous rappeler constamment ce que nos formes de langage ont de figuré et d'inadéquat. Nous ne pouvons que renvoyer sur ce sujet à la page si remarquable de Lipsius que nous avons citée, où il compare l'idée religieuse et l'idée philosophique de Dieu ⁽¹⁾. Nous croyons avec lui que l'idée de l'Absolu, lorsqu'on veut lui donner le rôle décisif, conduit inévitablement au panthéisme, qu'elle prenne le nom de substance ou de force primitive (Ursubstanz, Urkraft), de Loi ou d'idée du monde qui se réalise dans l'évolution cosmique, d'âme du monde ou d'Esprit universel qui se donne à lui-même sa réalité dans les esprits particuliers.

En un mot elle supprime la transcendance de Dieu au profit de son immanence. D'un autre côté, la théologie néo-kantienne méconnaît trop cette dernière, et se rapproche par là du déisme. Il semble parfois, en lisant Ritschl et ses disciples, que la nature soit un principe, sinon hostile, du moins entièrement étranger au principe spirituel, une matière amorphe qui recevrait de l'esprit moral sa forme et son but. L'idée d'un élément divin répandu dans toute la création leur est profondément antipathique, tant ils redoutent, et avec raison, que Dieu ne soit réduit à une sorte d'Idéal esthétique, de personnification du divin et perde quelque chose de sa vivante réalité.

Mais s'il est parfaitement juste qu'une personnification n'est pas une personne, une personne en revanche, ne peut-elle pas être une personnification, c'est-à-dire le centre personnel et la source de tout un ensemble de forces spirituelles qui émanent d'elle ? La transcendance et l'immanence de Dieu sont des vérités qu'il ne faut laisser échapper ni l'une ni l'autre si l'on veut éviter d'un côté le panthéisme, de l'autre le déisme.

D'ailleurs si Ritschl se refuse à faire usage de la notion de

(1) Voir p. 62.

l'Absolu, certains traits nous révèlent pourtant qu'elle est au fond de sa doctrine de Dieu. Ainsi lorsque, comparant la personnalité divine avec la personnalité humaine sujette au devenir, soumise à mille sensations et représentations diverses qui ne dépendent pas de sa volonté, il dit : " Cause „ de tout ce qui devient, Dieu ne peut être affecté que par „ les qualités dont il a lui-même doué ses créatures, et dans „ lesquelles il reconnaît des effets de sa propre volonté. „ Rien de ce qui agit sur l'Esprit divin ne lui est originai- „ rement étranger, et il n'a rien à s'approprier pour devenir „ indépendant; au fond, toutes les influences que le monde „ peut avoir sur lui sont bien plutôt une expression de sa „ propre activité; il y reconnaît un mouvement dont il est le „ premier auteur et qui revient à lui, par le cycle de cette „ réalité qu'il a seul rendue possible (1). „

Le mot d'Absolu manque, mais la chose n'y est-elle pas? Si l'on ne savait qui parle, ne croirait-on pas entendre une réminiscence de cette identité de Schelling ou de cette idée absolue de Hegel, qui fait retour sur elle-même après s'être répandue dans la réalité? Preuve nouvelle que l'homme ne peut, malgré tout, échapper à la nécessité d'affirmer quelque chose d'absolu, puisqu'il y plonge par toutes les racines de son être. Nous pensons donc qu'il est impossible d'édifier une doctrine systématique de Dieu, sans tenir compte de cette notion.

Sans doute on soulève par là de grosses difficultés; on se place devant l'insoluble dilemme de l'*absolue nécessité* et de l'*absolue liberté*, du Dieu-Fatalité et du Dieu-Caprice. La première alternative conduit à statuer une nécessité au-dessus de Dieu, et, en Lui-même je ne sais quelle scission entre la grâce et la justice, ce qui est détruire l'absolu. La seconde conduit à l'indétermination complète, ce qui est également détruire l'absolu, ainsi que l'ont montré MM. Sabatier, Janet, de Pressensé, Gretillat, à propos de la Philo-

(1) Ritschl. *Rechtfert. und Versöhnung*, t. III, p. 220.

sophie de la liberté de M. Ch. Secrétan. Nous croyons avec Ritschl que l'*Amour* est la seule notion qui puisse permettre une solution de la difficulté, parce que l'amour est, comme on l'a dit excellemment, à la fois une *dépendance libre* et une *liberté dépendante*.

Mais cette solution n'en est une que pour le sentiment religieux et Schultz n'a pas réussi à en déduire métaphysiquement, d'une manière satisfaisante, les attributs de Dieu. Et lorsque Ritschl nous présente cet amour divin comme une force qui tend invariablement vers la réalisation du royaume de Dieu, parce que celui-ci est sa propre fin (*Selbstzweck*), il ne nous semble pas bien éloigné de la première des deux alternatives énoncées plus haut, puisque la fin propre de la divinité ne peut être conçue que comme absolument nécessaire.

Si nous soutenons contre Herrmann que l'absolu se rencontre aussi sur le terrain de la connaissance théorique, puisqu'il est au fond des lois de notre pensée, nous pensons avec lui que c'est seulement sur le terrain moral qu'il prend pour la science de la religion une importance directe (*). L'absolu moral se révélant dans la conscience de l'homme sous la forme de l'impératif catégorique, tel est l'a priori dans lequel Herrmann trouve un ferme point d'appui. Sans doute il en appelle aussi sans cesse, à des "appréciations," comme le font Ritschl et Kaftan. Mais ces jugements ont un caractère de nécessité qu'ils ont perdu chez ces derniers ou en tout cas chez Kaftan, car Ritschl, comme nous l'avons déjà fait observer, tient de plus près au kantisme. Herrmann évite ainsi l'eudémonisme que nous avons critiqué, et nous fait retrouver un roc solide au milieu de la mer de phénomènes, d'impressions, de désirs subjectifs, dans laquelle cette théorie nous abandonnait.

(*) Nous avons été heureux de retrouver plusieurs des idées que nous exposons dans ces conclusions, mieux exprimées dans une fort intéressante brochure de M. Th. Häring de Zurich : *Die Theologie und der Vorwurf der doppelten Wahrheit*, 1886.

Mais n'oublions pas que ce roc de l'absolu moral peut devenir pour la religion un écueil, qu'elle peut non seulement s'y heurter, comme on le voit chez Kant, mais s'y briser, comme on le voit chez Fichte. Kant identifie si bien l'absolu avec la loi morale, que Dieu lui-même y est pour ainsi dire subordonné, et qu'en tout cas la religion en devient un simple appendice. De là le rationalisme moralisant qui procéda de lui dans la première moitié de ce siècle et où l'on ne considérerait Jésus-Christ que comme l'initiateur d'une morale plus pure et plus élevée, et le christianisme comme un simple auxiliaire du développement de l'individu et du progrès de l'humanité. En effet, la théorie kantienne de " l'autonomie „ de la volonté, faisait de l'homme son propre législateur et lui apprenait à tout soumettre à sa fin propre. Elle renfermait l'admirable et profonde pensée que la loi morale est au fond l'expression de la véritable nature humaine; mais, en identifiant la liberté et cette loi, elle conduisait directement à considérer le moi comme absolu, c'est-à-dire à le diviniser. Fichte s'est chargé de tirer cette dernière conséquence.

Nous ne croyons pas que Herrmann ait réussi ⁽¹⁾, malgré tous ses efforts, à écarter les objections que soulève l'introduction de cette théorie dans la morale chrétienne. Comme il l'adopte lui-même mais en l'élargissant par l'idée ritschlienne du royaume de Dieu, il arrive en fin de compte à faire de ce royaume même le véritable absolu, et de Dieu une sorte de rouage auxiliaire qui n'a de but que dans cette fin absolue. Sans doute, il se récrierait contre cette critique et dirait que telle n'a jamais été son intention. En effet, nous avons vu qu'il cherche à donner à la religion sa valeur propre et reproche à Kant son rationalisme sur ce point. Y a-t-il réussi ? c'est ce que l'on peut mettre en doute. La manière dont il rattache la religion à la morale ne diffère pas essentiellement de celle

(1) *D. Religion in ihrem Verhältn., etc.*, p. 166-176.

dont le philosophe de Königsberg l'a fait. C'est en somme une amplification de son argument moral. La religion naît du choc entre la loi morale abstraite, absolue, qui, dans sa généralité, pourrait paraître une négation du monde, avec l'homme naturel, c'est-à-dire l'homme dépendant de la nature et sujet aux mille influences dont celles-ci l'enveloppe. En effet, pour que la loi puisse prendre une réalité pratique, une application concrète, il faut nécessairement que les objets naturels puissent être envisagés comme des moyens destinés à sa réalisation. Or cela n'est possible que si le bien est la puissance qui gouverne le monde. Le jugement qui affirme, malgré les apparences, qu'il en est véritablement ainsi, est un " jugement religieux. „

La religion apparaît de la sorte comme un produit réfléchi de la pensée humaine, la solution d'un problème devant lequel elle se trouve placée, la forme sous laquelle l'impératif abstrait peut se spécialiser dans les devoirs particuliers. D'une manière générale, l'école de Ritschl accentue beaucoup trop l'initiative humaine dans la formation des idées religieuses. Il semble parfois que l'homme, cherchant à légitimer ses aspirations et à atteindre ses fins, se soit créé à lui-même un système de croyances correspondantes, qu'il ait jugé utile et convenable de prendre vis-à-vis des choses la position de la foi et d'envisager le monde comme un organisme destiné à servir l'esprit.

Que voyons-nous au contraire dans la réalité ? Même dans le paganisme, la religion se forme d'une manière inconsciente et involontaire, et se présente à l'individu non comme un produit de sa propre activité, mais comme une puissance étrangère qui le subjugué. Et une idée essentielle du christianisme n'est-elle pas que Dieu nous a aimés et cherchés le premier, que l'initiative est venue de Lui, et que la foi n'est pas un simple postulat mais une décision que nous sommes appelés à prendre devant certaines manifestations objectives

de la divinité? Herrmann le reconnaît avec nous et développe largement cette idée en montrant comment l'homme n'atteint à la vraie liberté que par la dépendance de Dieu. Il va même jusqu'à dire que le sentiment moral ne naît que sous l'influence du sentiment religieux. Cette dernière affirmation dépasse les faits, puisque de tout petits enfants manifestent souvent la conscience du bien et du mal, avant de rien savoir de Dieu. De toute manière la valeur propre de la religion se trouve affirmée; la vérité mise en lumière par Schleiermacher est reconnue et une conciliation entre lui et Kant est tentée; mais elle ne peut réussir que dans la mesure où Herrmann écarte de nouveau le principe de l'autonomie qu'il avait adopté auparavant. En effet, ce principe tend à absorber complètement la dépendance dans la liberté.

La dualité de ces deux termes n'est-elle pas en l'homme le correspondant de ce dilemme insoluble devant lequel nous nous trouvons placé tout à l'heure à propos de Dieu? De même que notre raison est incapable de saisir exactement le rapport entre la nécessité et la liberté dans la personnalité divine, de même elle ne peut trouver la synthèse de la liberté et de la dépendance absolue dans la personnalité humaine. L'affirmation trop exclusive de la première se présente chez Kant, l'affirmation trop exclusive de la seconde chez Schleiermacher; le premier diminue la religion, le second la morale. Devant ces faits, n'y a-t-il pas lieu de se demander si, en définitive, la séparation de ces deux domaines, utile, nécessaire même pour leur analyse, peut être maintenue lorsqu'il s'agit de présenter les choses dans leur réalité intrinsèque? Autrement dit, la religion sans la morale est-elle vraiment la religion et, la morale sans la religion est-elle vraiment la morale? Kaftan nous répondra sans doute en nous montrant qu'il y a des religions immorales. Cela est un fait indiscutable, mais la question est justement de savoir si elles ne perdent pas le droit d'être appelées religions dans la mesure où elles sont immorales.

Ne se produirait-il pas ici peut-être quelque chose d'analogue à ce que nous voyons sur le terrain de la psychologie scientifique contemporaine? On y pousse à l'extrême l'analyse du moi, jusqu'à le dissoudre. Mais on est obligé pour cela de recourir aux manifestations morbides de la vie psychique ; c'est là qu'apparaissent isolés, exagérés ou atrophiés, certains éléments qui, à l'état sain, se confondaient dans l'harmonie de la personnalité. Et cependant l'unité de celle-ci n'en demeure pas moins. Chercher l'essence de la religion dans ces formes dégénérées où elle cesse d'être elle-même, c'est chercher l'essence de l'âme dans l'état psychologique tout à fait anormal d'une hystérique, d'un somnambule ou d'un fou. En réduisant le sentiment religieux au pur sentiment de dépendance absolue, Schleiermacher tombe dans une faute analogue. Comme le dit très bien Kaftan, c'est le fatalisme qui dans ce cas serait la vraie religion, car il est la seule expression adéquate du sentiment de la dépendance absolue. D'autre part, ce dernier est déjà impliqué dans celui de l'obligation où il se combine étroitement avec la conscience de la liberté. Ainsi cette définition exclusive du sentiment religieux le dénature sans néanmoins permettre de le distinguer spécifiquement du sentiment moral.

Dans le vrai sentiment religieux, la *liberté* et la *dépendance* sont inséparables, parce qu'il est la conscience d'un *rapport personnel*, d'une opposition de personne à personne, d'un échange. Schleiermacher ne pouvait admettre un pareil rapport parce que sa notion abstraite de l'Absolu lui défendait d'accorder à l'homme la faculté de réagir sur Dieu, et parce qu'il faisait consister la religion dans les émotions pieuses du croyant (fromme Gemütszustände).

La réalité de ce rapport est-elle déjà donnée dans le sentiment de l'obligation? Pour nous, nous ne pouvons nous empêcher de remonter de la loi au législateur. Sans la croyance en ce dernier, l'impératif catégorique ne nous

semble pas pouvoir maintenir son autorité, ou plutôt l'autorité absolue de cet impératif nous oblige à croire en une volonté absolue de laquelle il émane. Cependant beaucoup de penseurs contestent la validité de cette conclusion. On pourrait à la rigueur voir dans l'impératif l'expression d'une loi de la nature, d'un *ordre moral impersonnel* comme le veut Fichte. Mais où cela devient, selon nous, impossible, c'est quand il s'agit de la *culpabilité*.

Nous ne répéterons pas ce qui a été dit mainte et mainte fois sur la différence absolue qu'il y a entre la conscience du péché et le regret des conséquences fâcheuses d'un acte, ou le dépit de s'être heurté contre l'ordre immuable des choses. Le sentiment du péché est essentiellement celui d'un *rapport rompu*, il est, dans l'état naturel, l'expérience primordiale que l'homme fait de la divinité. Le pécheur prend ainsi conscience à la fois de sa dépendance absolue et de son libre arbitre, mais par la contradiction qui se manifeste entre ces deux éléments, tandis que, dans le rapport normal, celui de l'amour, il devrait en prendre conscience par leur pleine harmonie.

On voit que l'amour fait ici la synthèse en l'homme comme il la faisait tout à l'heure en Dieu même, entre la nécessité et l'arbitraire. Mais, ici comme là, cette synthèse est avant tout pratique, religieuse, et ne permet pas de tirer des conséquences métaphysiques sur les rapports entre le Créateur et la créature intelligente.

En résumé, la notion de l'Absolu ne saurait être négligée dans la doctrine de Dieu. Elle se rencontre déjà sur le terrain rationnel comme postulat conscient ou inconscient de notre pensée. Mais, considérée à ce point de vue, elle reste un "concept limitatif"; prise comme principe de connaissance réelle, elle conduit fatalement au panthéisme. Pour pouvoir servir d'appui à la religion, l'Absolu doit être envisagé au point de vue moral. Sur ce terrain, il se révèle à l'homme naturel d'une manière positive par l'im-

pératif catégorique, d'une manière négative par le sentiment du péché. Tel est l'a priori auquel la révélation chrétienne vient faire appel et que la dogmatique doit prendre aussi comme point de départ, mais en se gardant d'isoler l'élément moral de l'élément religieux, la liberté de la dépendance.

§ 5. — LA CAUSALITÉ.

Après l'Absolu la notion qui joue le rôle le plus important dans la théologie naturelle est celle de la *Causalité*.

On peut même dire qu'elle est inséparable de la première, car l'Absolu ne peut être conçu que comme la causalité absolue. Nous avons vu à quel degré cette notion est effacée dans la théologie néokantienne, qui adopte les conclusions de Kant en faisant de la causalité une pure forme de notre esprit, ou les dépasse même, en en faisant soit une hypothèse soit une illusion. Mais nous avons aussi vu d'autre part qu'il était possible de sortir sur ce point de la subjectivité pure et de constater que la loi de causalité est une loi des choses en elles-mêmes et non pas seulement une catégorie de notre entendement. Les sciences naturelles en fournissent d'ailleurs tous les jours la vérification expérimentale, et quand on voit un Le Verrier découvrir, grâce à ce principe, une planète encore inaccessible à l'observation directe, il faut un parti pris bien fort pour se refuser à reconnaître qu'il répond à la réalité objective. Nous avons donc le droit de considérer les choses comme un ensemble de causes et d'effets.

Un ensemble, disons-nous, car il nous est impossible de nous les représenter sous l'image d'une chaîne dont les deux extrémités iraient se perdre à l'infini. Instinctivement, nous concevons le monde comme un système, comme un organisme harmonieusement ordonné d'après des lois. Herrmann voit dans ce postulat l'expression d'un besoin pratique. C'est, dit-il, parce que l'esprit a besoin d'agir sur la nature et de pouvoir compter sur sa régularité qu'il suppose toujours tacite-

ment l'ordre, même là où il ne l'a pas encore constaté. Nous ne croyons pas qu'il ait suffisamment prouvé cette assertion. Le concept de la *totalité*, qui est une forme a priori de notre pensée, et le postulat de l'*unité*, qui est au fond de toute notre activité intellectuelle, suffisent pour expliquer cette idée de l'univers organisé, ou du Tout-Un que la science a constamment devant les yeux comme un principe directeur de ses recherches.

Mais l'esprit ne peut se contenter d'une unité qui ne soit que la totalité du multiple; il en cherche une qui renferme virtuellement la multiplicité, qui en soit la cause. Cette recherche a enfanté trois conceptions différentes déjà mentionnées plus haut, le pluralisme, le dualisme et le monisme.

Si le théisme de l'école spiritualiste parvient à s'élever au-dessus de ces 3 théories jusqu'à une cause transcendante, c'est qu'il a tout simplement emprunté à la théologie chrétienne l'idée de la création; c'est ce qui lui a permis de distinguer Dieu du monde.

C'est dans ce sens que nous dirions avec Ritschl que *l'idée du monde a une origine religieuse*. En effet, lorsque la philosophie théiste parle du monde, elle entend par là le système du fini, de l'imparfait, du contingent, en tant que ce système est lui-même imparfait et contingent et qu'il réclame une cause parfaite et nécessaire.

L'argument cosmologique, qui repose sur cette notion, est donc un cercle vicieux. Tant que l'on s'en tient aux considérations métaphysiques sans céder à un motif "pratique," il n'y a aucune raison de chercher la cause hors du monde ou de l'en distinguer spécifiquement. On peut postuler un principe premier, mais nous ne croyons pas qu'il soit possible de sauvegarder à la fois son *unité* et sa *transcendance* sans recourir à la solution chrétienne.

Un des grands arguments de ceux qui soutiennent la validité de la preuve cosmologique, est que l'esprit ne peut se

résoudre à être renvoyé à l'infini. Il est clair que c'est pour lui un besoin de s'arrêter quelque part, mais la preuve qu'il n'y a pas d'impossibilité logique dans le regressus in infinitum, c'est que Descartes s'en tenait là, et que les atomistes trouvent moins difficile de renoncer à remonter au delà des atomes, que d'admettre une création. Si on veut l'éviter, la seule alternative possible serait le panthéisme et, de fait, c'est toujours la conception à laquelle ont abouti les penseurs qui mettent la conséquence logique au-dessus de tout.

Cependant Köstlin ⁽¹⁾ nous semble avoir, dans son examen de la preuve cosmologique, enrichi celle-ci d'une considération propre à faire sentir encore mieux la difficulté qu'il y a à en rester au regressus in infinitum. En effet, il fait remarquer que l'univers nous présente trois degrés dont chacun est un commencement nouveau, et inexplicable uniquement par ce qui le précède : la matière inorganique, la vie, l'esprit. Tous les efforts tentés pour tirer la vie de la matière inorganique ont échoué, et, malgré tous les intermédiaires, il y a toujours un abîme entre l'esprit intelligent et libre et la créature vivante mais dépourvue d'intelligence. De plus, la science paléontologique nous montre que la vie, puis l'homme, ont apparu à un moment précis, qu'avant cela il n'y avait que la matière non organisée. Et ce serait à ce degré inférieur qu'il faudrait attribuer une existence infinie ! On sent tout ce qu'une telle supposition aurait d'invraisemblable.

Cependant, nous le répétons, il est impossible de contraindre l'esprit par une nécessité logique à s'élever au-dessus du monde. "Une science qui ne peut expliquer le
„ mystère en restant dans l'ordre naturel; une théologie qui
„ ne peut l'expliquer sans en sortir, voilà, dit très bien
„ M. Vacherot, l'antinomie dans laquelle la critique semble
„ avoir enfermé l'esprit humain ⁽²⁾. „

(1) Köstlin. *Die Beweise f. d. Dasein Gottes. Stud. und Krit.*, 1875 (4), 1876 (1).

(2) *Nouveau spiritualisme*, p. 206.

Si l'empirisme et le rationalisme ont cru pouvoir y échapper, ce n'est qu'en se méprenant sur la valeur scientifique de leurs hypothèses. Le premier les a prises pour des *inductions* de l'expérience, le second pour des *déductions* de principes nécessaires (¹). Si l'on veut éviter ces synthèses trop hâtives et, d'autre part, résister aux motifs moraux et religieux qui nous poussent à chercher un principe surnaturel de la nature, il faut en rester à une *multiplicité de forces* dont chacune est à la fois la condition et la conséquence de toutes les autres.

En effet, on pourra toujours contester à la métaphysique le droit de faire une hypothèse qui ne soit pas susceptible de vérification, une induction qui ne repose sur aucune classification, et de prendre la notion de cause dans un sens absolument nouveau et sans exemple.

On a souvent pensé que l'argument téléologique pouvait sur ce point donner à l'argument cosmologique ce qui lui manque. Les limites de ce travail ne nous permettent pas de lui consacrer une étude spéciale, d'examiner la critique de Kant et la réfutation qu'en a faite M. Janet, mais une considération nous semble suffire pour infirmer cette preuve. Plus on tient compte rigoureusement de tous les faits d'expérience et moins on pourra, au point de vue purement logique, éviter le *dualisme manichéen*. Le savant sera obligé de dire : " Je constate d'un côté un ensemble de *fins*, des traces de sagesse et de bonté, de l'autre, un ensemble de *contre-fins*, des traces de désordre et de mal. Si je rattache le premier à un principe, je dois en faire de même pour le second. „

Telle est la seule conclusion possible, si l'on ne veut pas supprimer l'un des termes et recourir aux expédients de l'optimisme rationaliste. M. Janet observe qu'en définitive le bien l'emporte de beaucoup sur le mal, l'ordre sur le

désordre, puisque le monde subsiste. Mais Schopenhauer lui répondra que l'existence même est un mal, et d'ailleurs la prépondérance d'un des ordres de manifestation prouverait tout au plus que l'un de deux principes est momentanément vaincu par l'autre.

La seule base de la vraie téléologie, en dehors de la révélation, nous semble avoir été trouvée par Kant et son école dans le fait de la moralité.

§ 6. — THÉOLOGIE ET RÉVÉLATION NATURELLES.

Il est temps de nous demander ce qui résulte de tout ce qui précède pour la théologie naturelle, sa valeur et son utilité pour la théologie chrétienne. Une première conclusion qui nous semble ressortir de notre deuxième partie, c'est que cette théologie dite naturelle, ne mérite en réalité pas ce nom. Les néokantiens l'ont prouvé 1° par son origine, 2° par la nature de ces preuves de l'existence de Dieu sur lesquelles elle repose.

1° Quant au premier point, Ritschl l'a traité dans diverses études historiques. Il a montré que les pères apologètes et les docteurs scolastiques, en empruntant à l'idéalisme grec ses postulats métaphysiques, avaient introduit par là dans la dogmatique chrétienne des éléments qui lui sont étrangers et inassimilables. D'autre part, ils apportaient dans leur spéculation certaines prémisses qui leur étaient devenues naturelles et qu'ils croyaient emprunter à la raison quoiqu'elles fussent dues en réalité à l'influence chrétienne.

C'est de ce mélange qu'est née la théologie naturelle. Malgré la rupture de la philosophie moderne avec la scolastique, celle-ci était trop profondément entrée dans les esprits pour que l'école rationaliste pût se soustraire entièrement à son influence. D'ailleurs, cette influence n'appartenait pas seulement au passé; elle continuait à régner dans la théo-

logie tant protestante que catholique, et, par elle, réagissait sur la philosophie, à moins que celle-ci ne répudiât toute recherche du supersensible.

2° Nous avons vu que les preuves de l'existence de Dieu ne peuvent être considérées, au point de vue logique, comme vraiment concluantes et qu'elles supposent en général ce qui est en question. L'argument ontologique suppose que l'idée de l'Être parfait suffit pour prouver sa réalité, l'argument cosmologique que la cause première doit être cherchée hors du monde, l'argument téléologique que la cause finale est unique et que le désordre n'existe qu'en apparence. La *Religion naturelle* de M. J. Simon nous présente à ce sujet un aveu caractéristique.

“ Il est très facile de démontrer l'existence de Dieu aux
„ rationalistes, dit-il, parce qu'ils ne peuvent se passer de
„ Dieu un seul instant ; ou plutôt on ne la démontre pas
„ puisqu'elle est implicitement contenue dans toutes leurs
„ doctrines. Les rationalistes ne vont jamais au delà de la
„ majeure de ces raisonnements, parce qu'elle leur suffit ; et
„ les autres philosophes s'y arrêtent également, parce qu'ils
„ la rejettent.... Pour les incrédules, leurs preuves seront
„ insuffisantes, parce qu'elles reposent toutes sur l'impuis-
„ sance où nous sommes de nous faire l'idée de Dieu, sans
„ Dieu, impuissance que les rationalistes seuls confessent. „
(P. 22, 23, 24.)

Qu'est-ce qui donne donc tant de force à ces considérations ? Qu'est-ce qui fait que l'on n'en reste pas à l'Acte pur d'Aristote, ce premier moteur qui n'a de commun avec Dieu que le nom ? C'est la foi religieuse en la création et en la providence. C'est l'action inconsciente de l'idée chrétienne de Dieu qui est devenue, pour ainsi dire, partie intégrante de notre pensée et dont la réalité nous est déjà parfaitement certaine avant toute démonstration.

Il ne peut par conséquent être question d'opposer la

théologie naturelle à la théologie chrétienne comme une *science exacte* dans laquelle tout doit et peut être démontré, comme le prétendait Wolff. Peut-on même l'appeler, ainsi que le fait Barry, une *science d'induction*? Sans doute le procédé que l'on suit dans les arguments a posteriori est bien celui de l'induction, mais une induction ne peut procurer une certitude scientifique que lorsque l'on possède une *classification exacte* et complète. Elle ne fournit, comme du reste l'analogie, que des hypothèses à vérifier. Or il s'agit ici d'un objet qui est, par définition, unique en son genre, supérieur à toute classification, et dont l'existence et l'action ne peuvent être soumis aux procédés de la vérification scientifique. Sans doute le christianisme parle d'une vérification expérimentale, mais c'est une expérience qui suit la foi au lieu de la précéder, qui est le résultat de la certitude et non sa condition. Que si l'on voulait faire reposer la possibilité d'une classification et d'une vérification des attributs et des actes divins sur l'analogie de la vie humaine, c'est précisément cette personnification de Dieu que panthéistes et positivistes reprochent aux théistes comme un anthromorphisme. Le christianisme peut seul justifier cette position en enseignant que l'homme est l'image de Dieu, qu'il est d'origine divine et destiné à la communion avec son Créateur.

Une philosophie qui cherche à atteindre l'unité de l'Univers ne saurait être proprement une *science*, elle est une conception raisonnée du monde dont les principes les plus élevés restent des hypothèses plus ou moins vraisemblables, plus ou moins propres à expliquer la réalité, et dont la valeur approximative se mesure à la manière dont tous les faits y sont respectés. Une fois en possession de l'idée chrétienne de Dieu on peut reconnaître rétrospectivement qu'un instinct sûr guidait l'âme humaine lorsqu'elle ne croyait pouvoir s'expliquer sa propre énigme et l'énigme du monde autrement que par l'existence d'un Principe premier. Le chrétien, pour qui son

Dieu est tout, la source de toute vérité, de toute vie, de toute force, de tout amour, de toute beauté, de tout bien, saura aussi le retrouver partout. Il verra en Lui l'explication de ce besoin d'unité qui tourmente sa pensée, de cette soif d'infini qui ne lui permet de trouver une satisfaction complète dans aucun bien terrestre, de cet idéal de beauté inaccessible qu'il entrevoit et qui semble fuir lorsqu'il cherche à s'en rapprocher. Mais il le verra aussi hors de lui, dans cette nature tour à tour bienfaisante et terrible, qui le bénit et l'écrase; elle sera pour lui un livre qui lui parlera de la puissance, de la sagesse et de la bonté du Créateur. Aussi l'idée d'une révélation naturelle se rencontre-t-elle fréquemment dans la Bible. Dieu manifesté par ses œuvres, telle est le thème de bien des psaumes et de toute une partie du livre de Job. C'est ce que nous retrouvons aussi dans Actes XVII, 24-28 et Rom I, 19 sq. La théologie chrétienne a développé cette idée, et, dominée comme elle l'a longtemps été, par une conception intellectualiste de la révélation, elle a vu dans cette révélation naturelle un certain capital de connaissances justes qu'elle-même était appelée à enrichir et à compléter. Elle les acceptait donc comme indubitables et s'appuyait sur elles. En effet, elle ne pouvait admettre qu'il pût y avoir contradiction entre deux vérités également révélées l'une et l'autre, quoique d'une manière différente.

C'est avec raison que le néokantisme combat cette méthode, car il en a clairement montré les conséquences fâcheuses. Elle tend, en effet, à faire prédominer dans la dogmatique des notions qui lui sont étrangères, et à faire rentrer de force la révélation chrétienne dans un cadre trop étroit pour elle. Mais, comme toutes les réactions, le néokantisme a exagéré sa thèse en refusant à l'homme naturel toute connaissance de Dieu. Ritschl écarte trop aisément la question lorsqu'il dit (1) : " Cette théologie naturelle doit-

(1) Ritschl. *Theol. und Metaph.*, p. 5.

„ elle, par hasard, compter comme demi-vérité jusqu'à ce „ qu'elle ait été complétée par la révélation du salut? Mais, „ dans ce cas, elle conserve néanmoins quelque chose de faux; „ car ce qui est vérité ne peut être obtenu par l'addition de „ deux moitiés disparates. „ Et, autre part, il reproche à la doctrine théologique de Dieu de renfermer des éléments empruntés à différents principes de connaissance (aus verschiedenartigen Erkenntnisgründen) qui ne sauraient être admis à la fois dans la théologie. Mais pourquoi ne pas se prévaloir de toutes les lumières qui peuvent nous être offertes? Pourquoi des vues imparfaites ou mêlées d'erreur ne nous fourniraient-elles pas néanmoins une part de vérité? Pourquoi ne pourrions-nous pas corriger l'une par l'autre? N'est-ce pas le procédé de toute recherche scientifique qui part d'observations multiples et de diverse nature pour en rechercher l'unité?

Nous croyons, ainsi que M. Gretillat le montre dans sa Propédeutique ⁽¹⁾, qu'une méthode ne peut être „ monistique, „ c'est-à-dire ériger l'une de nos facultés en critère absolu du vrai, sans devenir exclusive et porter atteinte aux données de l'expérience. Dans toute connaissance approfondie, à plus forte raison dans celle de l'Objet suprême que tous nos efforts ne suffiront jamais à embrasser, notre âme entière est intéressée, et toutes nos facultés entrent en jeu, si du moins nous désirons sincèrement ne négliger aucune face de la vérité.

D'ailleurs, il ne s'agit pas seulement ici de possibilités à décréter ou à contester a priori, il faut avant tout tenir compte des faits. Or, il est certain que quelques-uns des éléments de la doctrine chrétienne de Dieu se rencontrent sur le terrain de la philosophie païenne. Ainsi l'unité de Dieu, sa toute puissance, son immatérialité, sa justice et même, dans

(¹) A. Gretillat. *Exposé de théol. systém.*, t. I, Propédeutique.

une certaine mesure, sa providence. Que ces vérités soient mêlées d'autres éléments ou revêtues de caractères qui les défigurent, c'est ce que l'on ne saurait nier, mais ne trouve-t-on pas parfois une paillette d'or dans un monceau de sable ? La révélation naturelle est pourtant autre chose qu'un " nid à métaphysique, „ comme s'exprime Ritschl ('). " Dieu ne s'est pas laissé sans témoignage „ (Actes XIV, 17) et c'est devant les manifestations de sa puissance, de sa justice, de sa bonté que l'homme naturel est appelé à prendre position, à se décider soit pour la foi, soit pour l'incrédulité.

Le témoignage primordial est celui de la conscience morale ; c'est par elle qu'il apprend à distinguer dans le non-moi ce qui l'*oblige* de ce qui le *contraint*. Résister à la contrainte extérieure est pour lui une victoire, un progrès ; résister à l'obligation est une défaite, une chute. Quand l'univers l'écraserait, comme dit Pascal, il se sait néanmoins supérieur à lui ; au contraire, il se sent inférieur à ce qui l'oblige. Mais, comme nous l'avons observé, c'est surtout lorsque cette loi violée le tourmente par le remords, qu'il ne peut méconnaître en elle l'expression d'une volonté divine. Il fait ainsi l'expérience de Dieu, d'un Dieu personnel, d'un Dieu offensé, et il cherche par des sacrifices expiatoires à rétablir une relation rompue, ou au moins à détourner les châtiments qui sont prêts à fondre sur lui. Il est étrange que Kaftan, dans ses remarquables études sur l'essence de la religion, ait négligé un élément aussi important et, de plus, aussi général, puisque des sacrifices sanglants se pratiquent même chez les grossiers fétichistes de la Côte d'Or.

La révélation naturelle primordiale est donc intérieure mais cela n'exclut nullement une révélation extérieure par l'intermédiaire de l'histoire et de la nature. Le rapport entre

(') *Loc. cit.*, p. 5.

le *sujet* et l'*objet* peut ici, plus que jamais, donner lieu à des discussions sans fin, vu l'importance exceptionnelle du rôle que joue le sujet dans la connaissance morale et religieuse. Mais il faut se souvenir que ce n'est ni l'œil qui fait le spectacle, ni le spectacle qui fait l'œil. Plus l'œil s'ouvre, et plus la lumière extérieure y pénètre, et plus elle y pénètre, plus aussi elle fortifie la vue spirituelle. Il y a là un rapport de corrélation constante et progressive dans lequel il nous semble bien difficile de faire la part de chacun des deux termes.

D'après ce que nous venons de dire, il faut accorder *in abstracto* la possibilité d'une certaine théologie naturelle, si l'on entend par là l'expression réfléchie de la foi naturelle. De même qu'il y a une religion et une théologie chrétiennes parce qu'il y a une foi chrétienne, et une foi chrétienne parce qu'il y a une révélation chrétienne, de même il y a une religion naturelle, parce qu'il y a une foi naturelle et une foi naturelle parce qu'il y a une révélation naturelle. Mais dès que cette religion naturelle cherche à devenir une théologie, elle s'embarrasse dans des difficultés inextricables, là où elle ne veut pas se contenter de points d'interrogation mais suppléer par des hypothèses à l'insuffisance de ses données. Comment donc servirait-elle de base positive à la théologie chrétienne? Elle a elle-même autant besoin d'apologie que cette dernière.

Le vrai, l'éternel point d'attache du christianisme est dans ces besoins profonds de l'âme humaine qui ne changent pas avec les philosophies et que celles-ci n'ont jamais pu satisfaire. Chercher sa confirmation dans les lacunes de la foi et de la connaissance naturelles plutôt que dans leurs résultats, dans leurs questions plutôt que dans leurs réponses, faire appel à tous les sentiments vraiment humains, telle a été la méthode de la grande apologétique des Pascal et des Vinet, et elle ne saurait vieillir. Une question renferme toujours en quelque

mesure une affirmation, c'est ce qui lui permet de tendre à la réponse. C'est la révélation naturelle qui fournit à l'âme ces éléments positifs de la grande question qu'elle adresse au ciel : " Que faut-il faire pour être sauvé? „ C'est elle qui fait naître ces aspirations de son cœur, ces postulats de sa pensée qui la dirigent dans la recherche du Dieu inconnu, sans le lui donner encore.

Mais il faut prendre garde de faire de la question la mesure de la réponse; celle-ci peut dépasser infiniment celle-là, et faire naître de nouveaux besoins, plus profonds, plus élevés, auxquels elle répondra à leur tour. Comme disait Macrina, sœur de Grégoire de Nysse, dans son dernier entretien avec son frère : " La vraie utilité que nous „ procure la possession des biens célestes c'est qu'elle nous „ rend toujours plus capables de les acquérir et de les „ garder.... La source ne tarissant pas, mais coulant toujours, „ l'être qui y puise élargit ses proportions, et comme rien „ de ce qu'il reçoit n'est superflu et sans profit, le jet entier „ qui pénètre dans son âme, devient le moyen d'accroître le „ vase, et le contenant grandit avec le contenu.... preuve „ évidente qu'un jour tout obstacle sera enlevé, toute „ barrière ôtée, et qu'alors la plénitude de Dieu pourra nous „ remplir ⁽¹⁾. „

(1) G. Appia. *Macrina*.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.

Avant-propos.	p. 3
1 ^{re} PARTIE. — De la théologie naturelle	9
<i>Caractéristique générale.</i> — Religion et théologie naturelles. — Sens historique, sens étymologique de ces termes, 9. — Notre définition, 12. — Formation historique de la théologie naturelle, 12.	
CHAPITRE I. — LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU	14
§ 1. — <i>La conscience générale de Dieu dans l'humanité</i>	14
Argument <i>e consensu gentium</i> . — Ordre que nous suivrons, 15.	
§ 2. — <i>Preuves tirées du spectacle de l'Univers</i>	16
1. La preuve cosmologique. — Ses origines, 16. — Des- cartes refuse de s'en servir, 17. — Leibnitz et l'argument <i>a contingentia mundi</i> , 17. — Doctrine de la création, 18.	
2. La preuve téléologique, 19. — Notion de la cause finale, 19. — Abus des causes finales en Angleterre, en France, en Allemagne, et réaction contre l'idée de finalité, 20. — Le déisme et la doctrine de la Providence, 21. — L'optimisme et le problème du mal, 22.	
§ 3. — <i>Arguments tirés de l'étude du moi</i>	23
1. La preuve ontologique. — Besoin qu'a notre raison de chercher l'unité et l'absolu. — Les concepts a priori. — 1 ^{re} phase : L'argument ontologique et ses origines, 24. — Leibnitz lui donne une forme nouvelle. — <i>L'ens realissimum</i> . — Réfutation. — L'argument de Descartes, 25. — 2 ^e phase :	

La nécessité scientifique du concept de l'Absolu; l'idéalisme allemand et le rationalisme philosophique français, 26.

2. La preuve morale. — 1^{re} forme ou *argumentum conscientivæ*, p. 28. — 2^e forme ou argument de Kant. — La personne morale, seule fin dernière qu'il soit possible d'assigner à l'univers, 29. — Le Souverain-bien et ses deux éléments, la vertu et le bonheur. — Postulat de l'existence de Dieu, 30.

§ 4. — <i>Autres preuves</i>	31
Doctrines des attributs de Dieu, 32.	

CHAPITRE II. — USAGE DE LA THÉOLOGIE NATURELLE DANS LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE	34
---	----

Les docteurs scolastiques font de la théologie naturelle la base de la théologie chrétienne. — Le rationalisme de la théologie traditionnelle, 35. — La dogmatique considérée comme le couronnement de la métaphysique, 36. — Intellectualisme, 37.

II ^e PARTIE. — Le néokantisme théologique	40
---	----

Caractéristique générale, 40. — La critique de Kant. — Le nouveau dogmatisme idéaliste. — La réaction actuelle et le retour à Kant et à Schleiermacher. — Le mouvement théologique provoqué par Ritschl, 41. — L'école néokantienne emprunte à Kant son subjectivisme et son moralisme, 43.

§ 1. — <i>Herrmann</i>	45
----------------------------------	----

L'idée aristotélicienne et l'idée chrétienne de Dieu, 46. — Inutilité de la métaphysique. — Le monde de la connaissance théorique et celui de la connaissance pratique, 47. — La moralité donne seule à l'homme le droit de se prendre lui-même pour fin de son activité, 51. — Le vrai surnaturel, 52. — Rapports de la religion et de la morale, 52.

§ 2. — <i>Lipsius</i>	55
---------------------------------	----

Théorie de la connaissance, 55. — Critique de la *métaphysique immanente*, 58. — La conviction religieuse, 59. — L'idée philosophique et l'idée religieuse de Dieu. — Leurs conflits, 60. — Citation, 62. — Les " contraintes pratiques "

qui donnent naissance à la foi, 64. — Les jugements théoriques et les " appréciations, „ 65. — La foi et l'expérience religieuse, 67.

§ 3. — *Ritschl* 68

Théorie de la connaissance, 68. — L'idée néoplatonicienne et l'idée aristotélicienne de Dieu, 70. — Critique de la notion de l'*Absolu*, 71. — La religion et la connaissance théorique, 72. — Critique des preuves de l'existence de Dieu, 74. — L'argument moral base de la vraie apologetique, 76. — La personnalité humaine et la personnalité divine, 78. — Importance de la téléologie pour dogmatique, 80.

§ 4. — *Kaftan* 82

Théorie de la connaissance et psychologie, 83. — La religion et les " appréciations, „ 83. — Rôle de la connaissance dans la religion, 84. — Critique de la spéculation idéaliste, 86. — Critique des deux méthodes que l'on suit pour prouver l'existence de Dieu, 87. — Opposition de la religion et de la philosophie, 88. — La révélation naturelle, 89. — Résumé des 4 paragraphes, 90.

III^e PARTIE. — **Observations et conclusions** 95

§ 1. — *Empirisme* 95

Critique du phénoménisme de Ritschl, 96. — La notion de substance. — Critique de l'eudémonisme de Kaftan, 98. — Subjectivisme de l'un et de l'autre, 100.

§ 2. — *Rationalisme* 101

Intellectualisme cartésien, 102.

§ 3. — *Dualisme* 103

a) Les formes de la pensée, 103. — Objectivité du principe de causalité. — La cause volontaire et l'instrument, 104.

b) La connaissance théorique et la connaissance pratique. — Nécessité du dualisme, 104. — Critique du dualisme de Herrmann, 106. — La certitude morale et la certitude intellectuelle, 107. — Critique de la notion du *Werturteil*.

§ 4. — *L'Absolu* 110

Critique des idées de Ritschl sur l'Absolu, 111. — Caractère négatif de cette notion, 112. — La transcendance et l'immanence divines, 113. — L'absolue nécessité et l'absolue liberté, 114. — L'absolu moral. — Danger de la théorie kantienne de l'autonomie de la volonté, 116. — Exagération du rôle de l'initiative humaine dans la conception néokantienne de la religion, 117. — Kant et Schleiermacher, 118. — Conciliation du sentiment de la liberté et du sentiment de la dépendance de la religion, 119. — Expérience de l'Absolu dans le sentiment de la culpabilité, 120.

§ 5. — *La causalité* 121

Postulat de l'unité du principe premier, 122. — Critique de la preuve cosmologique, 122. — L'argument téléologique, 124.

§ 6. — *Théologie et révélation naturelles*. 125

La théologie naturelle est un produit du christianisme, 125. — Elle ne peut être considérée comme une science, 127. La révélation naturelle, 127. — Exagération que commet le néokantisme en refusant à l'homme naturel toute connaissance de Dieu, 128. — Témoignages de la conscience et de la nature, 130. — Possibilité et insuffisance d'une théologie naturelle, 131. — La question du salut, 132.

Vu :

Le Président de la soutenance,

E. MÉNÉGOZ.

Vu :

Le Doyen,

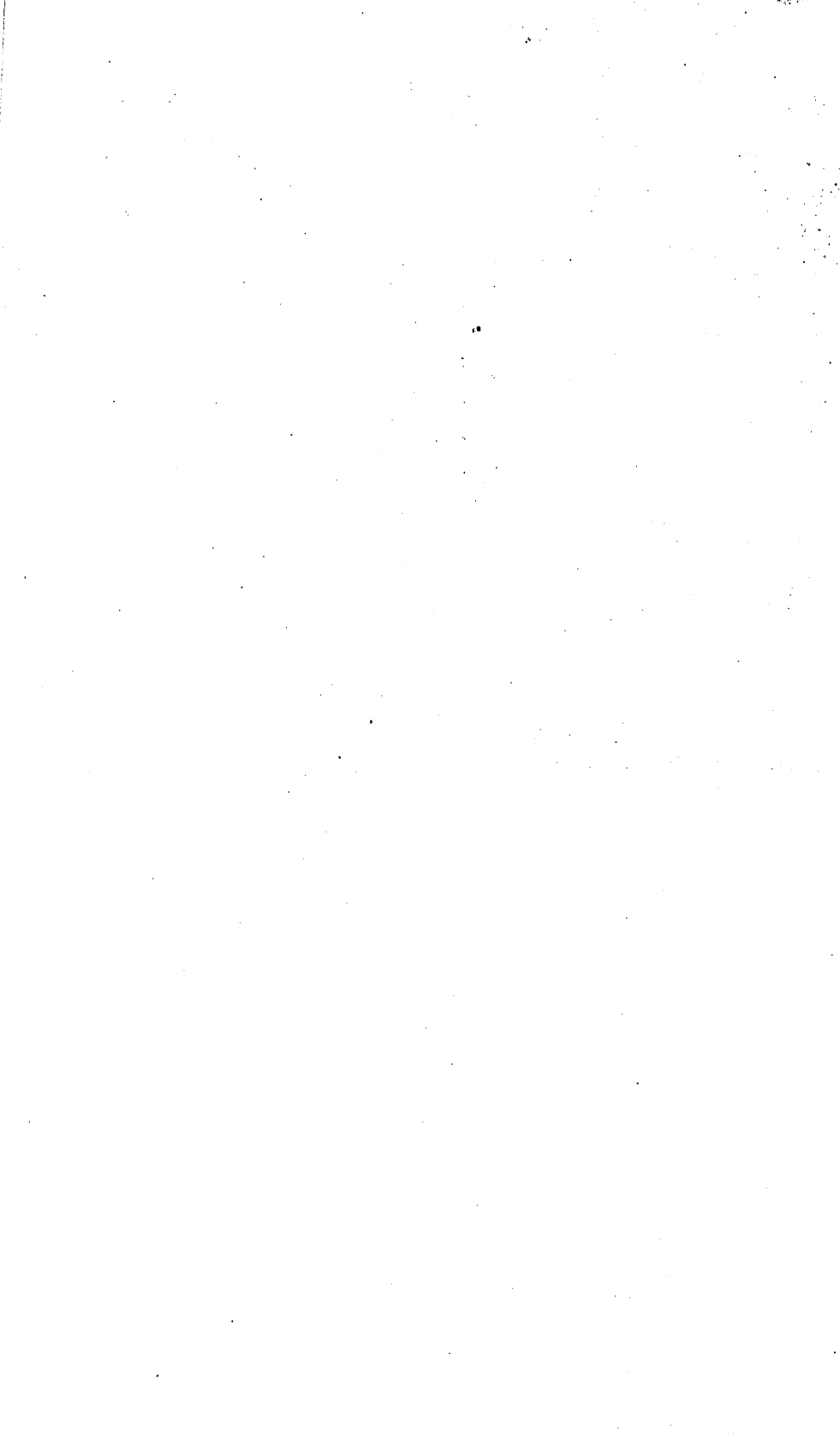
F. LICHTENBERGER.

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD.





UNIVERSITY OF CHICAGO



47 635 109

BL190	Appia
A64	La théologie naturelle.
	313987

313987